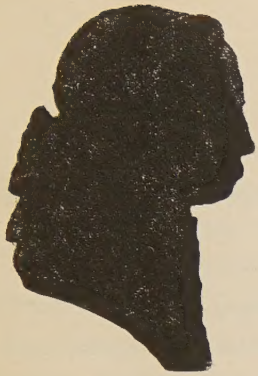


KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, H. COHEN, J. E. CREIGHTON, B. ERDMANN,
R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL,
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA.

EINUNDZWANZIGSTER BAND.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1917.

INHALT

Seite

Die Philosophie des Als Ob und das Kantische System gegenüber einem Erneuerer des Atheismusstreites. Von H. Vaihinger 1

Die Freiheit und die gegenständliche Welt. Von F. Medicus 26

Zur Psychologie der Metaphysik. Von A. Liebert . . . 42

Praktische Philosophie und praktisches Leben. Von B. Bauch 55

Lenaus „Faust" und sein Verhältnis zur Philosophie. Von C. Siegel 66

Philosophie und Dichtung. Von M. Frischeisen-Köhler . 93

Vom Begriff der Nation. Von Bruno Bauch 139

Das Recht der Phänomenologie. Von Paul Linke . . . 163

Relativität und Idealismus. Von Jonas Cohn 222

Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. Von A. Fogarasi 270

Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt. Von H. Heimsoeth 365

Das Absolute im Wahrheitsbegriff. Von Johannes Volkelt 396

Kants Handschriftlicher Nachlass. Von E. v. Aster . . . 420

Zu Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften Von Arthur Liebert 429

Rezensionen:

Haack, H., J. G. Fichtes Theologie. Von Ernst Bergmann . . 294

Ziegler, Th., Goethes Weltanschauung. Von Ernst Bergmann . 295

Lexikon der Pädagogik. Von Arthur Hoffmann 296

Mehlis, G., Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Von Paul Menzer 302

Erdmann, B., Über den modernen Monismus. Von Heinrich Hasse 306

Kerschensteiner, G., Charakterbegriff und Charaktererziehung. Von Konrad Eilers 309

Ruge, A., Einführung in die Philosophie. Von Konrad Eilers . 310

Bohrmann, G., Spinozas Stellung zur Religion. Von Wilhelm Reimer 312

Jahrbücher der Philosophie. (II.) Von Wilhelm Reimer . . . 313

Seite

Kopp, Cl., Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte. Von G. Schwaiger 315
Marck, S., Deutsche Staatsgesinnung. Von Walter Meckauer . . 318
Pfannkuche, A., Staat und Kirche. Von Kurt Kesseler 319
Rapaport, M., Das religiöse Recht und dessen Charakter als Rechtstheologie. Von Kurt Kesseler 320
Eilers, K., Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage. Von Kurt Kesseler 320
Cathrein, W. S. J., Die Einheit des sittlichen Bewusstseins. Von J. Verweyen 321
Horneffer, E., Am Webstuhl der Zeit. Von J. Verweyen. . . . 323
Reichel, H., Gesetz und Richterspruch. Von C. Emge 324
Krueger, F., Über Entwicklungspsychologie. Von K. Oesterreich 325
Festschrift für Wilhelm Jerusalem. Von Arthur Liebert . . . 327
Cassirer, Erich, Berkeleys System. Von Hans Lindau 328
Troeltsch, E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Von Hans Lindau 333
Wahle, R., Die Tragikomödie der Weisheit. Von Bruno Bauch . 334
Leibniz, G. W., Deutsche Schriften, hersg. von Schmidt-Kowarzik. Von H. Heimsoeth 438
Überweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie (II. u. IV.). Von A. Liebert 440
Driesch, H., Leib und Seele. Von P. Flaskämper 445
Binder, J., Rechtsbegriff und Rechtsidee. Von C. A. Emge . . . 448
Peretiatkowicz, A. v., die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. Von C. A. Emge 452
Müller-Freienfels, R., Das Denken und die Phantasie. Von J. Schultz 452
Sombart, W., Der moderne Kapitalismus. Von J. Schultz . . . 454
Boden, Ethische Studien. Von O. Elissen 456
Eberhardt, P., Von der Möglichkeit und Notwendigkeit der reinen Religion. Von K. Kesseler 456
Oldendorff, P., Das Opfer. Von K. Kesseler 457
Oldendorff, P., Von deutscher Philosophie des Lebens 457
Wendt, H., H., Die sittliche Pflicht. Von B. Bauch 458
Vorländer, K., J. Kant, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie. Von B. Bauch 461
Eberhardt, P., Das Ungeheure. Von H. Bauke 462

Selbstanzeigen:

Zilsel, Das Anwendungsproblem. S. 335. — Hasse, Die Philosophie Raoul Richters. S. 326. — Kesseler, Pädagogische Charakterköpfe. S. 337. — Kesseler. Schulreform im Geiste des deutschen Idealismus. S. 337. — Becker, Religion in Vergangenheit und Zukunft. S. 338. — Boehm, Natur und Sittlichkeit bei Fichte. S. 339. — Boehm, Der Sinn der humanistischen Bildung. S. 339. — Kramp, Das Verhältnis von Urteil und Satz. S. 339. — Meyer, Der Kausalitätsbegriff. S. 340. — Barthel, Der Irrtum g. S. 340. — Barthel, Harmonische Astronomie. S. 341. — Dittrich, Neue Reden an die deutsche Nation. S. 341. — Bauch, Immanuel Kant. S. 342. — Reininger, Das psycho-physische Problem. S. 462. —

Seite

Barthel, Architektonik der Kegelschnittte. S. 463. — Engert, Teleologie und Kausalität. S. 463. — Emge, Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus. S. 464. — Kesseler, Grundlinien einer deutsch-idealistischen Pädagogik. S. 465. — Kastenholz, Der Begriff des Dinges in der Philosophie der Gegenwart. S. 465. — Bamler, Das Irrationale bei Platon. S. 465. — Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern. S. 466. — Flemming, die Begründung der modernen Ästhetik bei Leon Battista Alberti. S. 467. — Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. S. 467.

Mitteilungen:

Bericht über den Verlauf der Eucken-Ehrung. Von O. Braun 342
Oswald Külpe. †. Von Paul Linke 343
Walter Pollack. †. Von K. Oesterreich 345
Emil Hammacher. †. Von H. Boehm 468
Wilhelm Metzger. †. Von F. Burgmann 469
Das erste Kant-Gymnasium 472

Kantgesellschaft.

Zur Eduard von Hartmann-Preisaufgabe. Änderung im Preisrichterkollegium und Änderung des Ablieferungstermins der Arbeiten 131
Aufruf zur Förderung des philos. Seminars in Konstantinopel 348
Die ersten 12 Jahre der Kant-Gesellschaft 351
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft 355
Todesanzeige 361
Neuangemeldete Mitglieder für 1916 362
Philosophisches Seminar der Universität Konstantinopel . 473
Vortragsveranstaltung 474
Spende der Kantgesellschaft an die Wohltätigkeitsgesellschaft der Oesterreicher und Ungarn in Zürich 475
Neuangemeldete Mitglieder für 1916 477

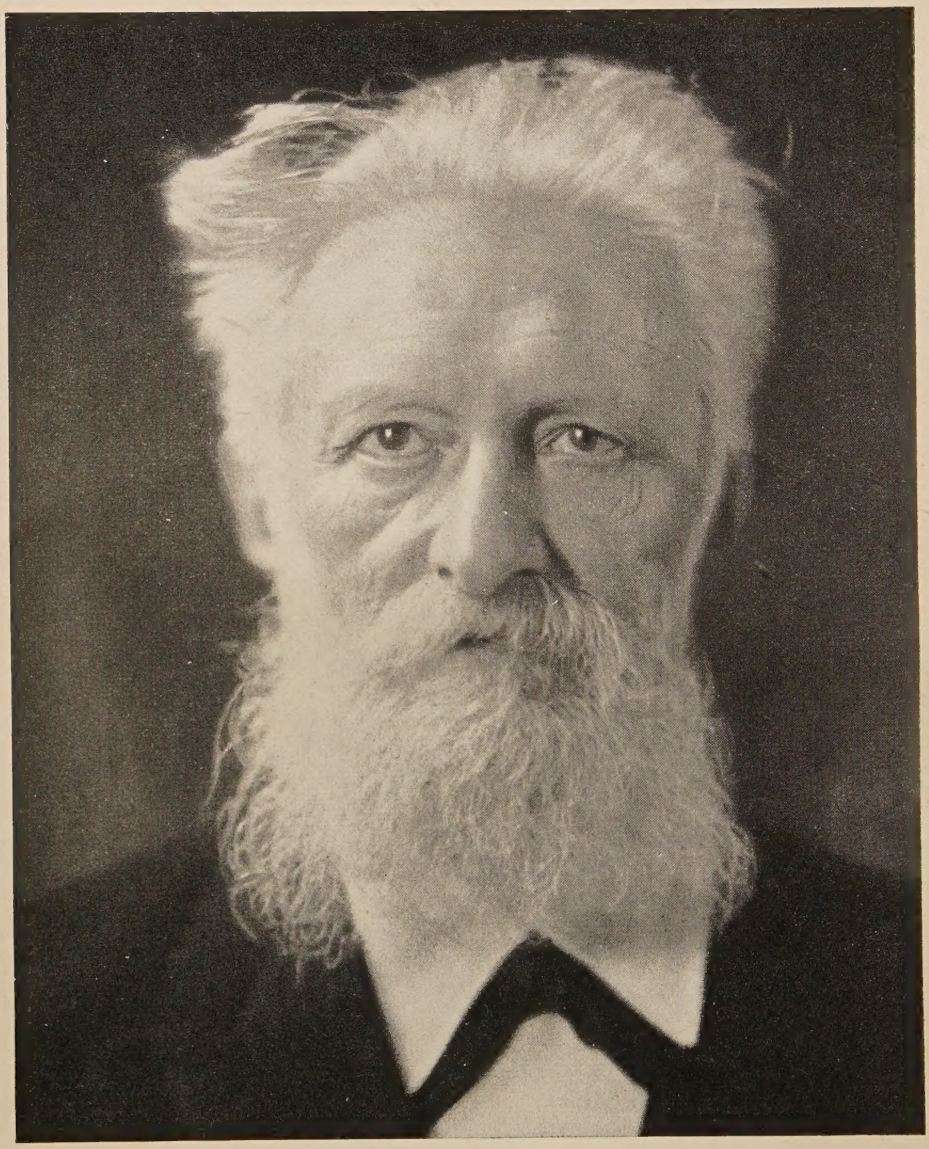
Register:

Sachregister 479
Personen-Register 486
Besprochene Kantische Schriften 490
Verfasser besprochener Novitäten 490
Verzeichnis der Mitarbeiter 491

Mitteilung betr. Wechsel in der Redaktion der Kantstudien 492

Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/kant-studien_1917_21



Rudolf Eucken

Kantstudien XXI.

Photographie von Rudolf Dührkoop, Berlin.
Autotypie von J. G. Huch & Co. in Braunschweig.

Rudolf Eucken

zum 5. Januar 1916

zugeeignet.

Die Philosophie des Als Ob und das Kantische System gegenüber einem Erneuerer des Atheismusstreites.

Von H. Vaihinger.

Vorbemerkung.

Herr Hugo Bund, dessen Name in der philosophischen und theologischen Literatur früher unbekannt war, hat im Jahre 1913 ein Buch herausgegeben unter dem Titel „Kant als Philosoph des Katholizismus“ (358 Seiten, Verlag von Carl Hause in Berlin). In einer Besprechung des Werkes heisst es in der „Kölnischen Zeitung“: „Paradoxien haben immer etwas Reizvolles. Sie werden insonderheit oft als Buchtitel mit Erfolg angewandt.“ So hat denn auch die ebenso paradoxe als windschiefe These von Hugo Bund eine gewisse Beachtung in weiteren Kreisen gefunden, um so mehr, als ja Paulsen und Kaftan (der erstere in einem Aufsatz des vierten Bandes der Kantstudien, der zweite in einer Berliner Universitätsschrift) Kant als „Philosophen des Protestantismus“ in Anspruch genommen hatten, aber das Buch eines Protestanten, der aus Hass gegen Kant und aus Missverständnis seines Systems den Philosophen aus dem Protestantismus hinaus- und dem Katholizismus zuschieben wollte, konnte natürlich weder bei Katholiken noch bei Protestanten tiefere Zustimmung finden.

Schon in diesem Buche hatte Herr Hugo Bund die von der „Philosophie des Als Ob“ zum ersten Mal in das richtige Licht gestellte, ja erst ans Licht gezogene Als Ob-Betrachtung Kants als „jesuitisch“ bezeichnet und gerade, ja hauptsächlich in ihr das hervorstechende Merkmal der Eignung Kants zum „Philosophen des Katholizismus“ gesehen. Herr Bund liess es auch schon damals nicht an persönlichen Invektiven gegen den Verfasser der „Philosophie des Als Ob“ fehlen. Diesen Angriff habe ich in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Philosophie des Als Ob“ niedriger gehängt.

Aber Herr Hugo Bund hatte schon ein zweites Werk unter der Feder, welches unterdessen im Frühjahr 1915 erschienen ist

u. d. T.: „Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Glaubens. Mit einem Wort zur Kant-Frage“ (229 S., Berlin 1915, Carl Hause). In dem vorgedruckten „Wort zur Kant-Frage“ hat nun Herr Hugo Bund seine Angriffe auf das Kantische System und im Zusammenhang damit auf die Philosophie des Als Ob fortgesetzt. Die Art und Weise, in der er dies getan hat, ist so, dass diese Angriffe an sich weder Beachtung noch Beantwortung verdienen: denn jeder verständige und ruhig urteilende Leser wird die Formlosigkeit und die Masslosigkeit der Äusserungen des Herrn Hugo Bund als Zeichen seiner inneren Schwäche verstehen und lächelnd über ihn zur Tagesordnung übergehen.

Aber Herr Hugo Bund hat noch etwas übriges getan. Er hat in seinem Angriff Denunziationen gegen die Kantische Philosophie, gegen Vertreter verwandter Richtungen und gegen den Verfasser der Philosophie des Als Ob eingewoben und diese Denunziationen könnten doch vielleicht da oder dort schaden, um so mehr, als Herr Hugo Bund Anstrengungen gemacht hat, höhere Instanzen gegen die Vertreter der genannten Richtungen zu mobilisieren. Er möchte offenbar den Atheismusstreit, welcher im Jahre 1799 gegen Fichte und Forberg erhoben wurde, in der Gegenwart erneuern und beeilt sich, sich dabei die ruhmreiche und ehrenvolle Rolle des Denunzianten rechtzeitig zu reservieren.[1])

Um dem Schaden, der dadurch möglicherweise befreundeten Männern entstehen könnte, vorzubeugen, sehe ich mich veranlasst, einiges über die neue Schrift des Herrn Hugo Bund zu bemerken.

Dass diese meine kritischen Bemerkungen einen polemischen oder, um den Sprachreinigern entgegenzukommen, kriegerischen Charakter haben, daran ist Herr Hugo Bund selbst schuld, denn er selbst hat zuerst in einer Zeit des allgemeinen deutschen „Burgfriedens“ den Streit angefangen. Sein „Wort zur Kantfrage“ ist während des jetzigen Krieges geschrieben und Herr Hugo Bund greift darin ausser den ihm verhassten Katholiken die ihm noch weit verhassteren Kantianer an, ohne Kant selbst zu verschonen, den er im Gegenteil auch persönlich aufs hässlichste verunglimpft. Er tut dies in einer Zeit, in welcher gerade Kant und seine Philosophie so vielen unserer tapferen Krieger ein innerer Trost und

---

[1]) Der „Atheismusstreit“ hat sich an der Universität Jena abgespielt. Für den an dieser Hochschule seit über 40 Jahren tätigen Jubilar, welchem dieses Festheft gewidmet ist, mag daraus die obige Abhandlung vielleicht eine engere Beziehung gewinnen.

Halt ist, zu einer Zeit, in welcher gerade die Gegner Deutschlands, welche ihrerseits immer an Kants Grösse festhalten, die Behauptung aufstellen, die Deutschen seien dem Geiste Kants untreu geworden. In einer solchen Zeit also bringt es Herr Hugo Bund über sich, einen Erisapfel zwischen die Deutschen werfen zu wollen.

Ich schliesse diese Vorbemerkungen mit einem persönlichen Zusatz. Ein schweres Augenleiden hindert mich völlig am Lesen und am Schreiben, und ich muss zu allem mich fremder Hilfe bedienen. Das erschwert natürlich ausserordentlich die literarische Arbeit. Ich muss daher im voraus um Entschuldigung bitten für alle etwaigen Mängel, welche im folgenden sich finden könnten. Auch werde ich, falls Herr Hugo Bund antworten sollte, jedenfalls nicht mehr in der Lage sein, ihm zu entgegnen, ja vielleicht wird die folgende Abhandlung das letzte sein, was ich öffentlich sagen kann.

Allgemeines.

Was zunächst die Form des Buches betrifft, so sei im voraus bemerkt, dass es in einem sehr schlechten Stil geschrieben ist. Besonders störend ist der sehr schwerfällige Satzbau (z. B. S. 9 Mitte), ferner die grosse Breite und die vielen Wiederholungen (z. B. S. 57) und die schleppende und schwülstige Ausdrucksweise (z. B. S. 59). Diese Stilfehler würde man sich ja gern gefallen lassen, wenn der Inhalt gut wäre; aber das Buch leidet an auffallenden Mängeln. Insbesondere gilt dies von der „Vorrede und dem Wort zur Kantfrage“ (S. 3—44), doch leiden auch die folgenden Teile an denselben Fehlern. Was besonders unangenehm auffällt, sind erstens die fundamentalen Widersprüche, in welche sich der Verfasser verwickelt, und zweitens die hässlichen Denunziationen, die er in seinen Text einstreut. Die ersteren werfen auf seinen Verstand, die zweiten auf seinen Charakter ein ungünstiges Licht.

A. Widersprüche.

1. Stellung zur Naturwissenschaft.

Zur Naturwissenschaft, welche der Verfasser nach dem Titel seines Buches zum Thema desselben gemacht hat, nimmt er eine widerspruchsvolle Stellung ein. Von S. 5—8 entwirft er eine

höchst ungünstige Schilderung unserer Zeitkultur mit all ihren Mängeln, all ihren Kontrasten und all ihren inneren und äusseren Disharmonien, und sagt dann: „Wer mich aber nach dem Grunde aller dieser verschiedenen Bestrebungen und Tendenzen, Richtungen und Gewalten mit ihren so vielseitigen Zielen und Bemühungen fragen wollte, dem könnte ich für meine Person nur die Antwort erteilen: es ist der Geist der Naturwissenschaft, der sich hier geltend macht, und der daher auch an all den soeben von mir flüchtig skizzierten Zuständen unserer Tage die Schuld trägt“ (S. 7). Merkwürdigerweise trägt nach dem Verfasser derselbe „Geist der Naturwissenschaft“ die Schuld auch am Ultramontanismus, dessen heftiger Gegner der Verfasser ist. „Die Naturwissenschaft ist die Vorhalle besonders auch kirchlicher Tendenzen“ (S. 9): „es ist durchaus kein Zufall, dass jene Zeitperioden (die Höhepunkte der Naturwissenschaft) zugleich auch gewisse Höhepunkte in der Machtentfaltung der römischen Kirche bezeichnen“ (S. 9/10).

Während die Vorrede (S. 5 — S. 44) diese schroff anti-naturwissenschaftliche Stellung einnimmt, und zwar ohne jede Einschränkung, stellt sich der Verfasser in seinem eigentlichen Werke ganz anders zur Naturwissenschaft, der er (S. 47) jetzt ein „Janusgesicht“ zuschreibt, wonach sie ausser den für die Religion „destruktiven“ Tendenzen auch solche für die Religion günstige habe: sie sei nicht bloss für die Religion „ungefährlich“ (S. 54), sondern sie könne sogar den religiösen Glauben „fördern“ (47). Diese Einsicht ist gewiss sehr lobenswert, aber sie kommt zu spät für den Leser der Vorrede, der in derselben lesen musste: „der Geist der Naturwissenschaft“ sei an allem Übel schuld.

2. Stellung zum religiösen Glauben.

Der Titel des Buches lautet: „Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Glaubens.“ Wie der Verfasser zur Naturwissenschaft eine widerspruchsvolle Stellung einnimmt, so ist dasselbe, nur noch in viel höherem Masse, auch der Fall in Bezug auf den religiösen Glauben. Auf der einen Seite wettert Herr Hugo Bund gegen diejenigen, welche dem naiven aber wissenschaftlich unhaltbaren Volksglauben eine reinere Bildungsreligion gegenüberstellen. In diesem Sinne wendet er sich in den stärksten Ausdrücken gegen den bekannten Herausgeber der Zeitschrift: Religion und Geisteskultur, D. theol. Theophil Steinmann, Dozent

am Theologischen Seminar der Brüdergemeinde in Gnadenfeld. Herr Bund rechnet es diesem als schwere Versündigung an, dass er „in bewusstem Gegensatz gegen die Altgläubigen“ „von allerlei naivem Fürwahrhalten, das unter dem Kirchenvolk verbreitet ist,“ absieht, und die „dogmatische Einkleidung und orthodoxe Fassung der religiösen Verehrungs- und Glaubensobjekte“ fallen lässt (S. 29), und dafür eine „Bildungsreligion“ vertritt; dadurch verliert nach Herrn Bund „der religiöse Glaube jeden Wert wie alle Bedeutung“ (S. 31). Schroff tritt Herr Bund (S. 32) für einen starren, unbeugsamen Dogmenglauben ein, dem er direkt den Unglauben gegenüberstellt, zwischen denen es keinen Übergang geben dürfe, und wirft es Steinmann und den wissenschaftlichen Mitarbeitern seiner Zeitschrift vor, dass sie in wissenschaftlichen Arbeiten den „Legenden“-Charakter der Weihnachtserzählung usw. gelegentlich streifen (S. 32).

Wenn man dies liest, so ist man versucht, den Verfasser um seinen „kindlichen“ (31) Glauben zu beneiden, für den er mit grosser Wärme eintritt. Aber Herr Bund kann auch ganz andere, er kann auch ganz entgegengesetzte Töne anschlagen. Schon auf S. 5 seiner Vorrede überrascht er uns mit seiner Zustimmung zu dem freien Worte von Lagarde: „Schleiermacher hat einst Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern gerichtet; jetzt gälte es, Reden für die Religion an die Ungebildeten unter ihren Freunden zu halten, da diese Freunde der Religion mehr schaden als alle Verächter.“ Er schleudert dies Wort von Lagarde empört denjenigen ins Gesicht, welche „sich ängstlich bemühen, selbst die härtesten Vorstellungen des religiösen Glaubens dem Verstande noch plausibel zu machen.“ In diesem Sinne stimmt er (S. 51) den Ausführungen von Eduard Zeller zu, welcher eben solche „harten Vorstellungen“ der Dogmatik („Schöpfungsgeschichte“, „Wunderglauben“ usw.) bekämpft. Er gibt ferner Zeller darin Recht, „dass nur die religiöse Vorstellung in der Form der Romantik von den Ergebnissen der Naturwissenschaft betroffen werde, dass hingegen die Religion selbst, in der Form der frommen Gemütsbeschaffenheit und Gesinnung, ganz ruhig auch bei diesen durch die Resultate der exakten Forschung erschlossenen völlig anderen Welteinsichten könne bestehen bleiben. Und das ist nicht nur richtig, sondern muss sogar noch dahin ergänzt werden, dass vielleicht keine andere Wissenschaft, wie sich gleich zeigen wird, das fromme Gefühl und die religiöse Stimmung bis

zu dem Masse begünstigt, ja direkt herausfordert, wie gerade die von der Natur, so dass es also von hier aus gesehen den Anschein gewinnt, als ob der Vergleich der Naturwissenschaft mit einem Janusgesicht, von dem ich oben gesprochen, dahin zu verstehen wäre, dass die destruktiven Tendenzen der exakten Forschung sich gegen die christliche Dogmatik richten, ihre konstruktiven hingegen im Sinne der Förderung der religiösen Stimmung tätig sind“ (54/55).

Wie wenig klar der Verfasser aber seine Anschauung durchdacht hat, beweist nun die Fortsetzung dieser Stelle. Während er vorher sich ganz deutlich und unzweideutig gegen die dogmatischen Vorstellungen ausspricht, in deren „Härte“ (S. 5) er eine Gefahr für die Religion erblickt, während er ferner deutlich und scharf zwischen „religiöser Stimmung“ und „Dogmatik“ unterscheidet, und die letztere gleichzeitig verwirft, salviert er sich sofort wieder sehr ängstlich gegen eine „undogmatische Religion“ (55) und tritt sofort wieder daselbst für die hergebrachte Dogmatik ein (56).

Wir haben nun schon drei Wandlungen des Herrn Bund in seiner Stellung zum religiösen Glauben erlebt, und so werden wir nicht erstaunt sein, auch noch eine vierte Wandlung mit ihm durchzumachen. Auf S. 62 beruft sich Herr Bund zustimmend auf die naturwissenschaftlichen Lehren von Helmholtz, Haeckel und von du Bois-Reymond, speziell über die überaus langsame Entwicklung der Erde, und über die „Minimalzahl von 100 Jahrmillionen für die Zeitdauer selbst auch bloss der organischen Entwicklung“. Diese Schilderung stimmt nun freilich nicht mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte überein und so adoptiert Herr Bund die schöne Wendung, man müsse eben jene 100 Jahrmillionen der organischen Entwicklung der Erde „auf einen Tag von 24 Stunden projizieren.“

So ist denn also Herr Bund selbst wieder bemüht, die „harten“ Vorstellungen der hergebrachten theologischen Dogmatik aufzuweichen, und die mosaische Schöpfungsgeschichte unter dem Einfluss der Naturwissenschaft aufzulösen, und damit die „Dogmatik“, für die er zweimal energisch eintrat, zum zweiten Male zu verraten an die moderne Naturwissenschaft, um von seinem eigenen dogmatischen Standpunkt aus zu sprechen, den er ja gelegentlich einnimmt. An einem dritten Verrat der Dogmatik in diesem Sinne wird es in seinem Buche auch nicht fehlen, denn Herr Bund ist

ja, wie wir sahen, sehr wandelbar, und das ist ein Glück für die freiere Auffassung der Religion.

3. Stellung zum traditionellen Kant.

Die schwankende und widerspruchsvolle Stellungnahme, welche der Verfasser zu den beiden Hauptbegriffen des Titels seines Buches „Naturwissenschaft“ und „religiöser Glaube“ einnimmt, zeigt sich auch in seinen Urteilen über Kant, dessen Name ja als dritter Hauptbegriff auf seinem Titel genannt ist. Es handelt sich hier zunächst nur um die Stellung des Herrn Bund zum traditionellen Kant, wie er in hergebrachter Weise in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie erscheint, zum sog. „Schul-Kant“: Es handelt sich hier noch nicht um Bunds Stellung zu der von mir versuchten neuen Betrachtung der Kantischen Lehre, von welcher nachher die Rede sein wird. Einerseits rühmt Herr Bund, wie er ja auch zum Glück nicht anders kann, den Geist der Kantischen Philosophie, und den Einfluss dieses Geistes auf das deutsche Kulturleben, insbesondere das „hohe Lied der Pflicht“, den „Geist treuer Hingabe an das Ganze unter Aufopferung alles dessen, woran der Einzelne hängt“ (S. 26). Es sei kein Zweifel, dass dieser Geist „keineswegs bloss in den damals [1813—15] führenden Männern und den Propheten der Reform- und Erhebungszeit, sondern bewusst oder unbewusst selbst in der Seele des letzten Landwehrmannes mächtig gewirkt hat.“ „Dieser Geist ist es, der auch im gegenwärtigen Kampfe um Freiheit und Dasein unseres Vaterlandes unsere Brüder begleitet hinaus auf das Feld der Ehre“ (S. 26).

Man sollte denken, dass eine solche grossartige moralische Wirkung nur einem solchen Manne zugeschrieben wird, der durch Lehre und Leben ein erhebendes moralisches Vorbild gegeben habe. Aber Herr Bund weiss das anders. In Bezug auf die Lehre Kants findet sich bei Hugo Bund S. 23 der Hinweis darauf, „dass Kant schon zu seiner Zeit, wie etwa von C. L. Reinhold in dessen Briefen über die Kantische Philosophie, wegen der direkt bodenlosen und, wie ich gleich zeigen werde, nur aus der Unreellität seines Charakters entsprungenen Unklarheit seines Denkens als reines Chamäleon geschildert wurde, auf das sich die Dogmatiker und Skeptiker ganz ebensogut wie die Supranaturalisten und Naturalisten, die Materialisten und Spiritualisten nicht minder wie die Eklektiker

und Sektenstifter immer mit gleichem Rechte berufen können.“ So versteigt sich denn Herr Hugo Bund, welcher soeben den segensreichen Einfluss der Kantischen Moral auf die Kämpfer von 1813—15 und auf die Krieger von 1914 ff. gepriesen hat, zu folgendem monumentalem Satz: „Es ist nicht auszusagen, welcher Strom des Unsegens sich schon von Kant aus über unser Volk ergossen, und wie schweren Schaden schon mehr wie ein Gebiet unseres geistigen Lebens durch ihn erlitten. Keines freilich mehr als das der protestantischen Theologie. Schon die gewohnte Ritschlei ist dessen ein Zeugnis“ (S. 26/27). In diesem Sinne spricht der Verfasser S. 33 von dem „verderblichen“, ja „vergiftenden“ Einfluss der „Kantischen Lehranschauung“. Eine Hauptursache dieses verderblichen Einflusses Kants findet er, wie schon bemerkt, in Kants schlechtem Charakter: Kants Widersprüche sind zurückzuführen „ausschliesslich nur auf die Unreellität seines Charakters, wie sie ihre Quelle bei ihm vor lauter Opportunitätsrücksichten in einem direkt erstaunlichen Mangel an wahrer Überzeugungstreue besitzt“ (S. 34) Zu diesem vernichtenden Urteil über Kant ist Herr Hugo Bund, wie schon bemerkt, nicht erst unter dem Eindruck der von mir versuchten neuen Auffassung Kants gekommen: denn er sagt ausdrücklich auf Seite 10 unten, dass er „vorher schon“ alle diese Mängel bei Kant gefunden habe, den er eben deshalb „vorher schon“ als einen „Wahlverwandten der römischen Kirche“ erkannt habe, was in den Augen des Herrn Bund, wie wir schon wissen, der denkbar schlimmste Vorwurf ist.

Im Jahre 1911 erschien nun mein Buch „Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche.“ (2. Auflage 1913) In diesem Werk befindet sich ein grösserer Abschnitt über Kant, in welchem mit monographischer Ausführlichkeit gezeigt wird, dass die von mir vertretene „Philosophie des Als Ob“ schon in gewisser Weise bei Kant sich finde. Zu diesem Zwecke wird von mir daselbst das ganze Schrifttum Kants von dem genannten Gesichtspunkte aus untersucht, und es wird zu zeigen versucht, dass und inwieweit Kant auf die wichtigsten, theoretischen, praktischen und religiösen Begriffe die Als-Ob-Betrachtung angewendet habe.

Die Kantforscher waren schon gelegentlich früher auf diesen Gesichtspunkt Kants gestossen, sie gingen aber von ganz anderen Voraussetzungen aus und brachten auch das Material nicht vollständig zusammen, sodass sie die Sache ununtersucht am Wege liegen liessen; und so musste meine Darstellung der Kantischen Lehre, welche jedoch in dem grösseren Ganzen meines Buches nur als nachträglicher Anhang auftritt, in den Kreisen der Kantforscher eine gewisse Aufmerksamkeit erwecken.

So hat auch Herr Hugo Bund das genannte Werk gelesen. Auch er war, wie er S. 11 bekennt, „längst auch ganz unabhängig von Vaihinger schon auf die Als Ob-Theorie aufmerksam geworden". Aber er hatte ihr noch nicht diejenige Deutung gegeben, die sich bei mir findet, die er aber nunmehr nach der Lektüre meines Werkes als „wohlbegründet", ja als die „allein echte Deutung" anerkennt.

Diese meine Deutung der Kantischen Als Ob-Theorie aber hat er doch nicht richtig verstanden: vor allem aber hat er ihren positiven Wert für das religiöse Vorstellen, Fühlen und Wollen aufs Gründlichste verkannt; denn die Als Ob-Betrachtung verwandelt die theoretischen, ethischen und religiösen Ideen nicht etwa in leere Einbildungen, sondern stellt im Gegenteil deren Nützlichkeit, Unentbehrlichkeit, ja Notwendigkeit in denkbar stärkstem Masse fest, und macht sie damit unabhängig von allen metaphysischen Spekulationen, indem sie ausschliesslich ihren praktischen Hilfswert betont. Während viele theologische Stimmen die „Philosophie des Als Ob" als einen Bundesgenossen gegen den Materialismus und dessen öde und prosaische und philiströse Herabsetzung des Wertes der religiösen Vorstellungen betrachten, sieht Herr Hugo Bund in der Kantischen Als Ob-Lehre eine grosse Gefahr für die Religion.

Wie ganz anders denkt hierüber z. B. die Bonner Evangelisch-Theologische Fakultät, welche für das Jahr 1914/15 folgende Preisaufgabe gestellt hat: „Vaihingers Philosophie des Als Ob soll in ihrer Anwendung auf die Objekte der Theologie geprüft und religionstheoretisch gewürdigt werden." Als ich derselben Fakultät zum Dank dafür ein Exemplar meines Werkes für das Bonner Theologische Stift übersandte, schrieb sie mir unter dem 10. Juni 1915: „Wir zweifeln nicht, dass Ihr grosses Werk, das Sie unseren Stiftlern zugänglich gemacht haben, manchem von

ihnen Anregung und Förderung zur Klärung ihrer philosophischen Anschauungen eintragen wird."

Eine solche Auffassung zeugt von dem weiten Blick wissenschaftlich gebildeter Theologen, welche aus vielfacher Erfahrung bei sich und bei Anderen wissen, dass gerade die am gefährlichsten erscheinenden philosophischen Theorien zuletzt immer doch wieder die religiösen Überzeugungen nur bei einzelnen schwachen Köpfen erschüttern, aber im Grossen und Ganzen nur zur Festigung und Bekräftigung wahrer Religiosität beitragen. Ja, die Geschichte der Philosophie und Theologie lehrt, dass gerade solche Philosophen, welche zuerst von kurzsichtigen Theologen ihrer Zeit als gefährliche Gegner der Religion verfolgt wurden, in späterer Zeit von den theologischen Apologeten als Stütze der Religion erkannt und in den Vordergrund gestellt wurden. Dies gilt z. B. von Aristoteles, von Cartesius, von Malebranche, von Leibniz, von Christian Wolf, von Kant, von Fichte, von Hegel, von Herbart, von Schopenhauer, ja sogar von Nietzsche.

Einen solchen weiten Blick hat Herr Hugo Bund nicht, welcher seit vielen Jahren in einem kleinen Städtchen in kleinbürgerlicher Zurückgezogenheit lebt, und die Welt und die Dinge in der Welt aus der Froschperspektive zu betrachten sich gewöhnt hat. Ein Mann von solcher Geistesart, dessen innere Unklarheit durch die oben gekennzeichneten Widersprüche seines Denkens unwidersprechlich charakterisiert ist, musste durch die Lektüre der Philosophie des Als Ob aus dem Gleichgewicht gebracht werden, und die schon in den oben angeführten Stellen aus seinem Buche hervortretende kleinliche und nörgelnde Art seines Wesens musste, unter dem ihn erdrückenden Eindruck der Philosophie des Als Ob, zu blinder Wut gegen Kant, gegen die Kantianer und natürlich vor Allem gegen den Verfasser des Werkes gesteigert werden. Und so liess er sich zu den Denunziationen hinreissen, die wir jetzt betrachten müssen.

B. Denunziationen.

1. Denunziation gegen Kant.

Zum Verständnis dessen, was Herr Hugo Bund gegen Kant sagt, muss zunächst Folgendes vorausgeschickt werden. Ich habe

in meiner 1911 erschienenen „Philosophie des Als Ob“ im letzten Teil des Buches auf ca. 100 Seiten auf Grund einer vollständigen Sammlung des Materials eine andere Auffassung der Kantischen Ideenlehre zu begründen versucht, als sie bisher üblich war. Die bisher übliche Auffassung der Lehre Kants von den Ideen (besonders Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) berücksichtigt bei Kant nur diejenigen Stellen, in welchen er die gemässigte Auffassung vertritt, dass nur die Vorstellungen, welche sich die Menschen von den Gegenständen jener Ideen machen, Anthropomorphismen seien, dass aber die metaphysische Realität jener Gegenstände unzweifelhaft sei. Ich habe nun eine grosse Anzahl von Stellen bei Kant zusammengetragen und untersucht, welche mir dafür zu sprechen scheinen, dass bei Kant noch eine radikalere Unterströmung vorhanden sei, durch welche die ontologische Substantialität jener Gegenstände in Frage gestellt werde, wobei jedoch Kant mit aller Energie daran festhalte, dass der „praktische Glaube“ an jene Gegenstände ein sittliches Gebot für den Menschen sei, der Art, dass er seine Handlungen in strengster Gewissenhaftigkeit so einzurichten habe, als ob jenen „Gegenständen“ absolute Existenz vindiciert werden müsse. Für Kant wäre also demnach Gott weniger ein Substanzbegriff, als ein Wertbegriff.

Diese meine Auffassung hat nun den vollen Beifall des Herrn Hugo Bund gefunden. Er findet in dieser Auffassung den „echten Kant“ (S. 19), den „wahren Kant“. Er sagt sogar: „Denn das steht doch fest, dass jedes Buch, das bisher über Kant geschrieben wurde, und sei es auch noch so gründlich und geistvoll, nach den nunmehr erfolgten Enthüllungen glattweg veraltet ist“ (S. 17). Auf diese unbedingte Zustimmung des Herrn Hugo Bund zu meiner Auffassung müsste ich eigentlich stolz sein, aber leider geht es mir anstatt dessen, wie jenem athenischen Redner, welcher, als eine Stelle seiner Rede vom Volke ganz besonders bejubelt wurde, spöttisch zu seinen in seiner Nähe sitzenden Freunden sagte: „Welche Dummheit habe ich soeben gesagt?“ Die unbedingte Zustimmung eines Herrn Hugo Bund macht mich nicht glücklich, sondern könnte mich eher stutzig machen; die unbedingte Zustimmung eines Herrn Hugo Bund hat für mich um so weniger Wert, als die bisherigen führenden Männer der Neukantischen Bewegung sich zu einer solchen Zustimmungsäusserung bis jetzt noch nicht haben bewegen lassen. Ich glaube nicht, dass Cohen oder Riehl, Windelband oder Rickert, Eucken oder Bauch, Natorp

oder Cassirer, Herrmann oder Troeltsch, Kühnemann oder Adickes, um nur diese zu nennen, meiner Auffassung Kants zustimmen werden. Natürlich halte ich deshalb doch meine Auffassung für die richtige; aber ich besitze wissenschaftliche Objektivität genug, um andere Auffassungen zu achten.

Die Vorwürfe, welche nun Herr Hugo Bund gegen Kant erhebt, gehen von dem Standpunkt aus, dass jene meine Auffassung Kants die einzig mögliche und einzig richtige sei. Jene Vorwürfe Bunds gegen Kant und seine Philosophie sind also schon darum nicht bündig, sondern verfehlen ihr Ziel, oder schiessen vielmehr über ihr Ziel hinaus, weil ja garnicht erwiesen und garnicht allgemein anerkannt ist, dass meine Auffassung Kants die allein zulässige sei.

Aber auch, wenn meine Auffassung Kants die allgemeine Zustimmung finden würde, so würden die Vorwürfe, welche Hugo Bund gegen Kant erhebt, durchaus ungerechtfertigt sein.

Herr Hugo Bund erhebt gegen Kant die heftigsten Vorwürfe. Er behauptet z. B. S. 26, Kant habe „mit den heiligsten Überzeugungen von Religion und Sittlichkeit ein direkt nichtswürdig-frivol gemeines Spiel getrieben.“ Kant sei nicht der „grösste Sohn des Protestantismus“, wofür er „von so vielen unserer ersten Forscher“ erklärt werde, sondern er sei im Gegenteil „ein Vertreter des Jesuitismus in seiner schlimmsten Form“ (S. 11). Er wirft Kant „Unlauterkeit des Charakters“ vor und drückt letzterer gegenüber „Abscheu und Ekel“ aus (S. 38).

Diese masslosen Vorwürfe gegen Kant erhebt er deshalb, weil Kant mit voller intellektueller Redlichkeit abwechselnd das Pro und das Contra hervorhebt in Bezug auf die Gottesbeweise, und weil er als kritischer Denker offen alles ausspricht, was hierüber zu sagen ist. Als kritischer Denker weist er darauf hin, dass in theoretischer Hinsicht, d. h. vom Standpunkt der Spekulation aus nicht bloss keine entscheidenden Gottesbeweise aufgestellt werden können, sondern dass auch das spekulative Denken über dieses Problem geradezu zum Gegenteil führen kann. Daher spricht er sich schliesslich an entscheidenden Orten dafür aus, dass Welt und Leben so zu betrachten sind, als ob sie von einem höheren Wesen geleitet seien, und findet darin den „praktischen Glauben an Gott“, der sich eben im Handeln der Menschen bewährt.

Kant hat mit diesen Gedanken schwer gerungen, er hat immer aufs Neue wieder diese Gedanken zu begründen und auszudrücken gesucht, und das geschah in einer Terminologie, welche er sich erst neu schaffen musste, sodass auch der sprachliche Ausdruck seiner Gedanken oft schwer verständlich geworden ist, und so, dass manche Stellen nicht eindeutig aufzulösen sind

Es ist eine auf geistiger Blindheit beruhende ungerechte Beurteilung Kants, wenn nun Herr Hugo Bund aus diesem Sachverhalt auf ein absichtliches „Irreführen“ (S. 35) der Leser durch Kant schliesst, und wenn er eben in diesem Sinne dem grossen Manne „Jesuitismus“ und „frivoles Spiel“ vorwirft. Gerade das, was Kants Grösse ausmacht, die Ehrlichkeit seines Denkens, die Tiefgründigkeit seiner Beweisführung, die volle Berücksichtigung des gesamten Pro und Contra — das hat Herr Bund völlig verkannt. Er macht aus Kants Vorzügen mit verwerflichem „frivolem Spiel“ und mit einer geradezu tendenziösen Verdrehung lauter Mängel. Dass Kant mit den Problemen ehrlich gerungen hat, dass er in diesem Ringen allen Seiten der schwierigen Weltprobleme und Lebensfragen gerecht zu werden versuchte, dass er in immer neuen Ansätzen und von den verschiedensten Angriffspunkten aus die Schwierigkeiten zu überwinden suchte, dass er seine Leser an diesem Ringen um diese Probleme teilnehmen lässt, dass er nicht mit starrer Einseitigkeit nur eine Linie verfolgt, sondern die ganze Fülle und Vielseitigkeit der Probleme aufdeckt, dass er nicht dogmatisch dekretiert, sondern suchend und untersuchend vorgeht — alle diese Vorzüge Kants sind für Bund nur Gelegenheiten, über den grossen Mann mit wüstem Geschrei in blinder Wut herzufallen. Ob das nun als absichtliche Methode der Verdrehung, oder als geistige Impotenz gegenüber wirklicher Grösse aufzufassen ist — das Resultat ist dasselbe: traurige Verkennung eines Führers der deutschen Nation.

Da Herr Hugo Bund es liebt, diejenigen, die er nicht versteht und insbesondere Kant selbst des „Jesuitismus“ zu zeihen, so wollen wir nun einmal den Spiess umdrehen und ihn daran erinnern, wie einige jesuitische Schriftsteller sich zu dem Versuch erniedrigt haben, grosse Männer des deutschen Volkes, einen Luther, einen Goethe, herabzusetzen und dem deutschen Volke zu verekeln, indem sie nach der von Herrn Hugo Bund so trefflich nachgeahmten bekannten Methode verfahren, Alles im Leben und Denken dieser Männer aus Licht in Schatten zu verwandeln

(ein Verfahren, das, nebenbei bemerkt, wahrhaft fromme Katholiken durchaus nicht billigen).

Wie es jenen Dunkelmännern nicht gelungen ist, dem deutschen Volke seinen Luther und seinen Goethe aus dem Herzen zu reissen, so wird es auch unserem Verdunkelungskünstler nicht gelingen, der deutschen Nation ihren Kant zu verekeln; und sicher wird das deutsche Volk nicht die Mahnung von Hugo Bund befolgen (S. 40) den 200sten Geburtstag Kants im Jahre 1924 nur „in der Stille“ zu begehen. Wie sich auch bis dahin die Kantforschung über den Sinn der Kantischen Als Ob-Lehre geeinigt oder auch nicht geeinigt haben mag — sicher wird auch dieser Tag von der Wissenschaft wie vom Volke feierlich begangen werden, und sicher wird auch das Preussische Unterrichtsministerium sich an dieser Feier beteiligen, obgleich es dem Herrn Hugo Bund schon nicht recht ist (S. 24 und 40), dass dasselbe den 100-jährigen Todestag Kants in Königsberg im Jahre 1904 mitgefeiert hat.

2. Denunziation gegen D. theol. Steinmann.

„Das ist der Fluch der bösen Tat, dass sie, fortzeugend, Böses muss gebären“ — und so ist es auch ganz natürlich und konsequent, dass Herr Hugo Bund die Denunziation gegen Kant ausdehnt auf die Kantianer, oder wenigstens auf solche, die er dafür hält. Als Opfer auf dem Altar der „Wahrheit“, d. h. dessen, was Herr Hugo Bund dafür ausgibt, hat er sich nun den in seiner Nähe wohnenden Dozenten am Herrnhuterischen Predigerseminar in Gnadenfeld D. theol. Steinmann, den Herausgeber der bekannten Zeitschrift „Religion und Geistes-Kultur“ ausersehen. Wie schon oben angeführt wurde, wirft er diesem und seiner Zeitschrift vor, dass sie einen Unterschied machen zwischen dem „kindlichen und naiven Volksglauben“ an die traditionellen Dogmen einerseits und einer geistigen „Bildungsreligion“ unter dem Einfluss der Kantischen Philosophie andererseits.

Herr Hugo Bund vergisst oder verschweigt ganz, dass dieser Unterschied nicht neu ist, und dass, wie in allen Religionen, so auch im Christentum dieser Unterschied immer gemacht worden ist. Die Kirchengeschichte und die Dogmengeschichte lehren, dass von je her in der Geschichte der christlichen Religion dieser Unterschied eine Rolle spielte und naturgemäss spielen

musste, da nun eben einmal zwischen der mehr phantasiemässigen Volksvorstellung und der mehr geistigen Auffassung wissenschaftlich gebildeter Männer nicht bloss in der Religion, sondern auch in allen anderen Lebens- und Wissensgebieten ein Unterschied ist. Davon sieht Herr Bund ganz ab, obgleich er, als studierter Theologe, das alles wissen müsste.

Herr Bund begnügt sich aber nicht mit jenem allgemeinen Vorwurf gegen D. theol. Steinmann, sondern er sucht durch die Ausführungen in seinem Buche (S. 27—33) direkt die amtliche Stellung des Genannten in gehässigster Weise zu untergraben. So sagt er S. 32: „Wer an die Dogmen seiner Kirche nicht mehr mit aufrichtigem Herzen glauben kann, der soll sich offen und ehrlich von ihr lösen.“ „Wer aber im Verbande einer kirchlichen Gemeinschaft bleibt, ja sogar als ihr Diener oder Lehrer ihr seine soziale Stellung im Leben verdankt, und dann gleichwohl ihre dogmatische Grundlage anzutasten oder auch nur umzubiegen wagt, weil es angeblich die Wissenschaft so fordert — von dem kann ich es, für meine Person wenigstens, schlechterdings nicht begreifen, wie er das mit seinem Gewissen in Einklang bringen kann.“ Diese Sätze sind der Kanon jener beschränkten Unduldsamkeit, welche überall und zu allen Zeiten nicht blos im Christentum, sondern auch im Judentum und im Islam alle geistige Freiheit unterdrückt hat, welche dadurch alle geistige Bewegung in den Religionen zu hemmen versuchte und welche eben dadurch die Religion selbst überall und zu allen Zeiten aufs Gründlichste geschädigt hat, weil die Religion dadurch zu einem starren System gemacht wird, welches mit Notwendigkeit den Widerwillen und den Hass des geknechteten Geistes hervorruft. Darum haben auch überall und zu allen Zeiten einsichtige Fürsten und umsichtige Regierungen jener Unduldsamkeit einen Damm entgegengesetzt, und haben mit weiser Verteilung der das menschliche Leben bestimmenden Kräfte sowohl den kindlich naiven Volksglauben, als auch die freiere Geistesreligion gefördert. Überall und zu allen Zeiten haben es weise Regenten und Regierungen verstanden oder wenigstens danach gestrebt, diese beiden Richtungen der Religion, die konservativere und die liberalere, im Gleichgewicht zu erhalten, um einerseits das Erstarren der Religion im Buchstaben der Dogmen zu verhüten, und um andererseits die freiere Richtung stets wieder an die Realitäten des Lebens zu erinnern, welche sie in ihrem Fluge zu leicht zu übersehen geneigt ist.

Herr Hugo Bund versteht nichts von dieser weisen Fürsorge, er ruft nach „Gewaltmitteln“ und hetzt die Herrnhuter-Gemeinde-Verwaltung gegen D. theol. Steinmann mit folgenden Worten auf (S. 32): „Die General-Synode der Herrnhuter Brüderkirche hat in ihrer Eigenschaft zugleich auch als oberste Behörde der deutschen Brüderunität darüber zu bestimmen, welcher Art und in welchen Grenzen am theologischen Seminar ein wissenschaftlich theologischer Betrieb stattfinden soll, wenn D. theol. Steinmann solchergestalt als Dozent an eben diesem theologischen Seminar damit, implizite wenigstens, seine eigenen theologischen Anschauungen geradezu mit offiziellem Charakter zu umkleiden imstande ist, so wird die in ihrer Synode vertretene Brüderkirche sich einer Theologie gegenüber, wie sie in Steinmanns Zeitschrift schon bei dem Gegensatz von ‚Kirchenvolk‘ und Anhängern der ‚Bildungsreligion‘ angelangt ist, über kurz oder lang wohl nur noch glatt vor die Alternative gestellt sehen, entweder für eine andere theologische Richtung zu sorgen, oder das Werk eines Zinzendorf und Spangenberg in Zukunft nur noch als gewesen hinzustellen.“

Das ist eine Denunziation in pessima forma. So haben die Ketzerverfolger immer gesprochen: das haben, mutatis mutandis, schon ein Konrad von Marburg, schon ein Torquemada gesagt und gewollt. Herr Hugo Bund fordert die Herrnhuter Synode mit diesen dürren Worten auf, den gefährlichen D. theol. Steinmann abzusetzen und zu verjagen. Das wird sich aber die Brüder-Unität doch wohl zehnmal überlegen: sie wird sich daran erinnern, dass sie im Jahre 1787 den jungen Schleiermacher aus ihrem Kreise ausschloss, den Mann, welcher der protestantischen Theologie des 19ten Jahrhunderts sein Gepräge aufgedrückt hat, den Mann, welcher eine Leuchte der Universität Berlin wurde, den Mann, welcher zu den Klassikern nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie gehört, den Mann, welcher mit grösster geistiger Freiheit ein frommes Gemüt verband. Wenn heute die Brüdergemeinde eine wissenschaftliche Bedeutung besitzt, so verdankt sie dies eben dem Wirken von Steinmann, welcher in echt Schleiermacher'schem Geiste und zugleich mit echt Schleiermacher'scher Frömmigkeit in Gnadenfeld Theologie lehrt, und zugleich durch seine Zeitschrift „Religion und Geisteskultur“ die theologische und philosophische Wissenschaft befruchtet, und in weiteren Kreisen die Verbindung gründlicher Wissenschaftlichkeit mit lebenswarmer Religiosität fördert.

Was nun aber das Schönste ist, das ist folgendes: jene Denunziation gegen Steinmann geht ausgerechnet von einem Manne aus, welcher, wie wir oben sahen, dem kühnen und freien Worte von Lagarde zustimmt: „Schleiermacher hat einst Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern gerichtet; jetzt gälte es, Reden für die Religion an die Ungebildeten unter ihren Freunden zu halten, da diese Freunde der Religion mehr schaden als alle Verächter.“ (S. 5) Jene „ungebildeten Freunde der Religion“ sind eben diejenigen, welche an den „härtesten Vorstellungen des religiösen Glaubens“ (S. 5) buchstäblich festhalten. An dieser Stelle huldigt also der Verfasser dem schönen und edlen Prinzip: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ — und eben dasselbe schöne und edle Prinzip verleugnet Herr Hugo Bund in der Motivierung seiner unschönen und unedlen Denunziation gegen Steinmann.

3. Denunziation gegen den Verfasser der Philosophie des Als Ob.

Herr Hugo Bund giesst nun natürlich auch über mich selbst und gerade erst recht über mich die volle Schale seines Zornes aus Der Guss ist aber völlig vorbeigegangen. Um zu erklären, wie es kommt, dass die auf mich geschleuderte Bombe, um zu einem anderen Bild überzugehen, ein blosser Blindgänger ist, muss ich etwas weiter ausholen.

Meine „Philosophie des Als Ob“ erschien in erster Auflage im Jahre 1911. Schon im Mai 1913 erschien die 2. Auflage. Diese enthält eine ganz neue Vorrede, welche zum Verständnis meines Buches, besonders seiner Entstehung, einiges Wesentliche bringt. Insbesondere habe ich darin die Gründe geschildert, welche mich veranlassten, oder mich vielmehr zwangen, mein Werk, das seinem ersten Hauptteil nach schon im Winter 1876/77 entstanden war, über ein Menschenalter liegen zu lassen. Ich habe diese Gründe ausführlich und eingehend entwickelt, weil naturgemäss von verschiedenen Seiten her die Frage an mich gestellt wurde, warum ich die Herausgabe des Buches so lange hinausgeschoben habe.

Herr Hugo Bund, welcher seine Schrift, in welcher er mich so scharf angreift, im Februar 1915 veröffentlicht hat, hätte also Zeit genug gehabt, sich diese zweite Auflage meines Werkes an-

zusehen. Es ist eine sträfliche Nachlässigkeit, dass er dies nicht getan hat. Er musste, ehe er seinen Angriff auf mich publizierte, sich erkundigen, ob nicht eine neue Auflage des Werkes erschienen sei; er musste sich diese neue Auflage ansehen, da er sich sagen konnte, dass in dieser neuen Auflage höchst wahrscheinlich auch eine neue Vorrede enthalten sein werde; und er musste diese durchlesen, da er sich ebenfalls sagen konnte, dass naturgemäss in einer solchen Vorrede wohl auch persönliche Aufschlüsse zu finden sein könnten.

Hätte Herr Hugo Bund dies getan, so hätte er es sich und der literarischen Welt ersparen können, mich mit Vorwürfen zu überhäufen, welche schon durch jene neue Vorrede erledigt sind. Denn in dieser habe ich die Gründe offen dargelegt, welche mich zur langen Hinausschiebung der Veröffentlichung meines Werkes zwangen, die er mir eben zum sittlichen Vorwurf macht; denn er findet darin Mangel an Mut, Opportunitätsrücksichten und direkte Irreführung der wissenschaftlichen Welt, indem ich dieser den „wahren Kant“ ein Menschenalter lang vorenthalten habe, usw.

Die wahren Gründe der langen Verzögerung der Drucklegung meines Werkes sind vielmehr: eine ungünstige Veränderung meiner äussern Lage im Jahre 1879, die Notwendigkeit, lohnende Arbeit zu übernehmen, die dadurch entstandene schwere Arbeit an meinem Kant-Kommentar (I und II), mehrjährige Störung meiner Gesundheit, anderweitige äussere Störungen der Arbeitsruhe, unerwartet grosse Arbeit durch die Begründung der „Kant-Studien“, allmählich zunehmende Augenschwäche, und endlich, starke Inanspruchnahme durch die Begründung der Kantgesellschaft.

Als ich im Frühjahr 1879, durch äussere Verhältnisse gezwungen, die Arbeit an meiner Philosophie des Als Ob (wie ich sie später nannte), sistieren musste, war mir dies ein grosser Kummer. Man wird bei der Lektüre des 1. Teiles meines Buches, welchen ich damals im ersten Entwurf fertig hatte, doch wohl auch jetzt noch den Eindruck gewinnen, dass einem Mann, welcher mit solchem „Sturm und Drang“ eine neue Richtung einschlug, nicht der nötige Mut fehlte. Ich habe mir im Gegenteil schon damals durch offenes und rückhaltsloses Aussprechen meiner Meinung Gegner genug gemacht. Aber jene erwähnte Änderung meiner äusseren Lage verhinderte mich, meinem Werke damals die wissenschaftlich reife Form zu geben und es zum Druck fertig zu machen, da dazu eine völlige Umgestaltung des Manuskriptes notwendig gewesen wäre. Die

force majeure der Verhältnisse zwang mich ganz einfach, wenn ich nicht verhungern wollte, eine andere Arbeit vorzunehmen und jenes Manuskript bis auf bessere Zeiten liegen zu lassen.

Jeder, der die Vorrede der 2. Auflage meines Buches liest, wird, wenn er Erfahrung in wissenschaftlicher Tätigkeit und Bekanntschaft mit dem aufreibenden akademischen Berufe hat, es ohne weiteres verstehen, dass man ein Manuskript liegen lässt, dessen wissenschaftliche Form dem Verfasser selbst nicht genügt. Wie es nun kam, dass ich das Werk dann trotzdem noch im späteren Lebensalter veröffentlichte, ohne ihm die abschliessende wissenschaftliche Reife geben zu können, das erzählt eben jene Vorrede.

Was mir nun Herr Hugo Bund besonders zum Vorwurf macht, ist, dass ich, wie er sagt, der wissenschaftlichen Welt den „wahren Kant“ ein Menschenalter lang vorenthalten habe, sodass die Wissenschaft jahrzehntelang durch meine Schuld „irregeführt worden“ sei. Dazu habe ich folgendes zu bemerken.

Erstens. Der Abschnitt über Kant bildet einen Teil meines Buches, welcher, wenn er auch nur ein angehängter historischer Teil ist, doch andererseits einen integrierenden Bestandteil meines Werkes ausmacht. Ich hätte mein Werk verstümmelt, wenn ich den Abschnitt über Kant herausgenommen und etwa selbständig publiziert hätte. Andererseits wären die Ausführungen über Kants Als Ob-Betrachtung ohne die vorhergehenden systematischen Teile, in denen ich meine eigene Als Ob-Theorie entwickle, ohne denjenigen wissenschaftlichen Untergrund geblieben, durch den sie allein voll verstanden werden können.

Zweitens. Ich habe die Hauptresultate meiner Kant-Auffassung schon viele Jahre vor dem Erscheinen meines Buches, schon 1899 in einem kleinen Aufsatz in der „Philosophical Review“, sodann 1900 in einer grösseren Abhandlung, in einer Festschrift zu Sigwarts 70tem Geburtstag, also an sehr auffallender Stelle veröffentlicht. Diese beiden Tatsachen kennt auch Herr Bund, hat aber übersehen, dass ich noch an einem dritten vielgelesenen Orte sehr laut und vernehmlich meine Kant-Auffassung mitteilte, nämlich in den Kant-Studien im Jahre 1902 (Bd. VII, S. 110—117). Auch habe ich persönlich keine Gelegenheit vorüber gelassen, um diejenigen, die es überhaupt hören wollten, auf diesen Punkt aufmerksam zu machen.

Drittens. Herr Hugo Bund rechnet es mir als grosses Unrecht an, dass ich die „Enthüllungen“ (diesen Ausdruck gebraucht er mit Vorliebe) über Kants Als Ob-Lehre nicht früher gemacht habe, dass ich das „entscheidende Material“ (41), „das gesamte und volle Material“ (42) nicht „der Forschung zur Verfügung gestellt habe“ (43). Wer nicht mit den Verhältnissen vertraut ist, muss aus diesen Ausdrücken des Herrn Hugo Bund schliessen, dass mir Material zugänglich gewesen sei, das für Andere unzugänglich geblieben war, und das ich also ein Menschenalter lang der Forschung einfach vorenthalten habe. Aber alle Stellen aus Kant, auf welche ich mich berufe, stammen aus den gedruckten Werken Kants, welche in mehreren Gesamtausgaben und vielen Einzeldrucken in unzähligen Exemplaren in Deutschland und im Ausland längst verbreitet und allgemein bekannt waren. Ich habe nicht eine einzige Stelle aus Kant beigebracht, welche nicht jeder Student im ersten Semester auf der kleinsten Universitätsbibliothek hätte bequem lesen können. Unzählige haben ja die grossen und kleinen Schriften Kants „mit heissem Bemühen“ durchstudiert, gerade in den letzten 30—40 Jahren. Zahllose Schriften und Aufsätze sind über Kant verfasst worden von Männern, welche zu diesem Zweck die sämtlichen Schriften Kants durchstudieren mussten, und auch wirklich durchstudiert haben. Alle diese haben das „gesamte und volle Material“, haben das „entscheidende Material“ nicht bloss in den Händen, sondern vor den Augen gehabt, und sie haben es nicht bloss vor den Augen gehabt, sondern auch mit ihrem Geiste aufgefasst, haben diese Stellen citiert und kommentiert — also, was hatte ich denn Neues zu geben, was nicht Alle schon hatten? Material nicht, entscheidendes Material absolut nicht.

Viertens. Was ich nun geben konnte, und gegeben habe, ist nur eine neue Deutung altbekannter Stellen, eine neue Auffassung und Auslegung solcher Stellen, welche schon von hundert und aberhundert anderen Gelehrten gelesen und besprochen waren. Ich kann hier nur nochmals wiederholen, was ich schon oben darüber gesagt habe: meine spezifische Auffassung jener Stellen ist eine persönliche, bisher durchaus noch nicht allgemein anerkannte. Keiner der bekannten Kantforscher (mit Ausnahme des bisher als solcher unbekannten Herrn Hugo Bund) hat mir seine volle Zustimmung ausgedrückt. Herr Hugo Bund führt seine Leser vollständig irre, wenn er meine Auffassung der Kantischen Als Ob-

Lehre mit Vorliebe als „Enthüllung“ bezeichnet. Wäre sie das und würde meine Darstellung ein bisher ganz unbekanntes Material offenbaren, so müssten ja alle Kant-Forscher mir ohne weiteres zustimmen. Natürlich macht mich persönlich dieser Mangel an allgemeiner Zustimmung seitens der bisherigen renommierten Kant-Fachmänner nicht im mindesten in meiner Auffassung irre; aber ich musste diese Dinge anführen und ausführen, um zu verhindern, dass nicht Herrn Hugo Bunds laienhafte Darstellung bei solchen Glauben fände, welche nicht mit der Kant-Forschung näher vertraut sind.

Fünftens. Einen besonderen Vorwurf macht mir Herr Hugo Bund noch daraus, dass ich nicht auf Forberg früher hingewiesen habe, welcher schon in den Jahren 1799 und 1800 die Kantische Als Ob-Lehre ebenso aufgefasst habe wie ich. Ich habe meine Auffassung der Kantischen Als Ob-Lehre selbst garnicht den Schriften Forbergs entnommen, sondern habe erst, nachdem ich durch gründlicheres Studium Kants meine, von Kant unabhängige Als Ob-Lehre eben bei Kant selbst z. T. bestätigt gefunden habe, dann erst die ähnliche Kant-Auffassung Forbergs bemerkt. Dass ich zur 100sten Wiederkehr des Erscheinens der Schriften Forbergs 1899 nicht selbst etwas schrieb, sondern Rickert aufforderte, in den Kant-Studien einen Aufsatz darüber zu schreiben, geschah ebenfalls aus meinem Mangel an Zeit und Kraft; aber Herr Hugo Bund rechnet auch dies mir als Verbrechen an. Übrigens war und ist für mich die Berufung auf Forberg nur ein nebensächliches Kapitel meines Buches. Forberg ist für mich nicht eine Autorität, sondern eine Kuriosität. Nebenbei bemerkt, rechnet es Herr Hugo Bund auch den bisherigen Kant-Gelehrten zum Verbrechen an, dass sie sich nicht mit Forberg näher beschäftigt haben; aber diejenigen, die es getan haben, (und es werden wohl nicht Wenige sein) haben natürlich bald herausgefunden, dass Forbergs Auffassung der Kantischen Als Ob-Lehre nicht einheitlich sondern widerspruchsvoll ist, wie ich das ja in meinem Buche hinlänglich gezeigt habe. Eben deshalb hätte ein vorheriger Hinweis auf Forberg durch mich keinen Zweck gehabt. So entspringt auch der Vorwurf Bunds in dieser Hinsicht seiner unzulänglichen Kenntnis und Auffassung der Sachlage, aber trotzdem spricht der Mann „im Namen aller echten Wissenschaft.“ (12)

Sechstens. Einen besonderen Vorwurf macht mir Herr Hugo Bund (S. 16) ferner daraus, dass ich durch die Verzögerung

der Publikation meines Buches verschuldet haben solle, dass Paulsen und Kaftan ihre Schriften über „Kant als Philosoph des Protestantismus“ und ausserdem Paulsen sein Kantbuch so veröffentlicht haben, wie sie es getan haben. Hätten sie nämlich, so argumentiert Herr Bund, durch mich „das entscheidende Material“ in die Hand bekommen, so hätten sie ihre Schriften garnicht, oder wenigstens ganz anders schreiben müssen, und so wäre insbesondere die irreführende Darstellung jener Paulsenschen und Kaftanschen Schriften vermieden worden, Kant sei ein Freund der alten Metaphysik und sei speziell der „Philosoph des Protestantismus“. Herr Hugo Bund hat offenbar keine Ahnung davon, welch schwere und beleidigende Anklage er mit diesen Worten gegen Paulsen und Kaftan erhebt, als hätten diese beiden bedeutenden Männer die Werke Kants, über die sie geschrieben haben, weder vollständig noch gründlich studiert. Ich habe ja, wie ich schon oben bemerkte, keine einzige, bisher unbekannte oder ungedruckte Stelle Kants in meinem Buche mitgeteilt, ich habe nur altbekannte, und viel citierte Stellen Kants aus den überall zugänglichen gedruckten Schriften Kants anders beleuchtet und anders gedeutet als bisher. Wie diese meine spezifische Ausdeutung auch jetzt noch nicht die allgemeine Anerkennung aller Kantforscher gefunden hat, so hätten auch Paulsen und Kaftan sich durch meine Auffassung jener Stellen in ihrer eignen Stellungnahme sicher nicht beirren lassen, wie ich mich umgekehrt natürlich ebenfalls nicht dadurch beirren lasse, dass Andere meine Auffassung nicht teilen. Natürlich bleibe ich selbst nachher wie vorher auf meinem Standpunkt unerschütterlich stehen und habe die feste Überzeugung, dass meine Auffassung jener Stellen die einzig richtige ist; aber ich bin duldsam gegen abweichende Auffassungen.

Siebentens. Weiterhin wirft mir Herr Hugo Bund vor, dass ich „es über mich gewonnen habe“ „von der Stiftung der Kant-Gesellschaft völlig abgesehen, in den Kant-Studien eine ganz neue Zeitschrift zu gründen, die sich in den Dienst nicht des von Vaihinger als solchen bezeichneten wahren, sondern des falschen, nicht des echten, sondern des Schul-Kant und damit, da der traditionelle Kant ja allerdings neben dem radikalen einherläuft, der Schul-Kant aber doch nicht der volle und ganze Kant ist, zum mindestens gesagt, doch eben auch nicht in den Dienst der ganzen und völlig uneingeschränkten Wahrheit stellt.“ (S. 12, 13). Herr Hugo Bund hat, obgleich er „im Namen aller echten Wissenschaft“

spricht (S. 12), keine richtige Vorstellung von der Aufgabe einer wissenschaftlichen Zeitschrift von der Art der „Kant-Studien". Diese sollten durchaus nicht dazu da sein, das Organ einer bestimmten, besonderen Richtung der Kantforschung zu werden, sondern sie sollten im Gegenteil der Kantforschung überhaupt dienen, und Jedem geöffnet sein, welcher überhaupt nach wissenschaftlicher Methode sich mit Kant beschäftigt. Hätte ich die Kantstudien dazu benutzt, meine besondere persönliche Auffassung von Kant zu vertreten, so hätte ich ja nicht der Wissenschaft überhaupt gedient, sondern mir selbst. Dass ich übrigens auch gelegentlich meine eigene persönliche Auffassung Kants in der Zeitschrift vertrat, habe ich schon oben bemerkt. Auch wenn ich Zeit und Kraft dazu gehabt hätte, so hätte ich die Zeitschrift nicht dazu missbraucht, um nur gerade meine persönliche Kantauffassung zu propagieren. Die Zeitschrift ist vielmehr jeder Richtung geöffnet. Wenn ich auch meine eigene Kant-Auffassung für die einzig richtige halte, so habe ich doch kein Recht den „echten Kant" in ihr zu predigen, um so weniger, als ich doch wusste, dass andere namhafte Kantforscher mir durchaus nicht zustimmen würden, dass gerade meine Auffassung allein den „echten Kant" wiederspiegele. Andere Kantforscher, wie z. B. Paulsen, sind eben der Meinung, dass diejenigen Stellen Kants, auf welche ich mich gerade stütze, vorübergehende Tastversuche oder vielleicht sogar Entgleisungen des grossen Mannes seien, und dass der „echte Kant" gerade umgekehrt in denjenigen Stellen zu suchen sei, in welchen er seine alte Liebe zur Metaphysik mehr oder weniger deutlich zu erkennen gebe. Übrigens bekennt ja Herr Hugo Bund, dass er selbst längst, ehe er mein Buch kennen gelernt habe, sich über die Als Ob-Stellen bei Kant Gedanken gemacht habe, und dass er schon vor mir zu einer ähnlichen Auffassung wie ich gelangt sei. Warum hat er denn dann nicht eine Arbeit darüber veröffentlicht? Warum hat er geschwiegen? War es bei ihm Mangel an Mut, wie er mir solchen vorwirft? Oder war es nicht vielmehr der Umstand, dass er über die Sache nicht zu einer ihn befriedigenden Auffassung kam? Er schwieg also ebenso wie ich, aus einem formellen Grunde: er, weil seine Auslegung ihn nicht befriedigte, ich, weil die Form meiner Darstellung in meinem Werk mir nicht genügte.

Achtens. Endlich wirft Herr Hugo Bund mir mit dem Brustton sittlicher Entrüstung vor, ich hätte aus Mangel an Mut

mein Werk nicht früher veröffentlicht, sondern erst, nach meinem eigenen Geständnis, die günstige Zeit dafür abgewartet, bis es zu einer Zeit erscheinen konnte, wo ihm erst das richtige Verständnis entgegen gebracht werden konnte.

Nehmen wir an, diese Darstellung wäre historisch richtig, so läge darin noch kein Verbrechen, denn es gibt Beispiele genug aus der Geschichte der Wissenschaft, dass Gelehrte die Veröffentlichung ihrer Werke aus solchen Gründen hinausgeschoben haben. Ich könnte mich auf Descartes und Spinoza berufen, und ich brauche nur an die bekannte Tatsache zu erinnern, dass Kopernikus sein Werk 30 Jahre lang im Pulte zurückbehielt, weil die Zeit für das Werk noch nicht gekommen war. Aber die Sache liegt bei mir tatsächlich ganz anders. Ich habe, wie schon bemerkt, in der Vorrede zur zweiten Auflage meines Buches die Gründe der Verzögerung aufgezählt. Der Hauptgrund, auf den ich hier nochmals hinweisen muss, ist der Umstand, dass das Manuskript des Werkes noch nicht druckfertig war; und meinen eigenen wissenschaftlichen Anforderungen an materielle und formelle Vollendung absolut nicht entsprach. Zu einer Umgestaltung des Werkes fehlten mir aus den schon mitgeteilten Gründen Zeit und Kraft. Das ist der Grund, weshalb ich das Werk zu einem Opus postumum bestimmt hatte. Erst das Erscheinen und die Verbreitung der Werke Nietzsches gab mir dann, wie ich in der Einleitung (pag. X) schon mitteilte, den Anstoss, mein Werk doch noch bei Lebzeiten herauszugeben: denn die durch Nietzsche geschaffene Umstimmung bot nun die Möglichkeit, dass das Werk trotz seiner Unfertigkeit Anerkennung finden konnte, umsomehr als ja auch Nietzsche's Publikationen selbst, wenigstens die späteren, trotz ihrer nicht völligen literarischen Ausreifung, gut aufgenommen wurden. Darum wies ich auch schon in der Vorrede zur ersten Auflage (pag. VI) auf die „Unvollkommenheit" des Werkes hin; in der Vorrede zur zweiten Auflage habe ich das weiter ausgeführt. Diese hat aber Herr Hugo Bund nicht benützt, obgleich er dazu Zeit genug gehabt hätte.

Aber auch wenn er diese zweite Auflage aus irgend welchen Gründen sich nicht hätte verschaffen können vor Abfassung seines Angriffes auf mich, so hätten schon die Mitteilungen der ersten Auflage genügen können und sollen, ihn von diesem Angriff auf mich abzuhalten, wenn dieser eben nicht aus Übelwollen hervorgegangen wäre Er hätte sich selbst sagen müssen, dass ein Mann,

der ein so umfangreiches und inhaltlich umfassendes Werk, wie die Philosophie des Als Ob schrieb, dass ein Mann, welcher auch schon vor Veröffentlichung dieses Werkes sich durch wissenschaftliche Arbeiten so bekannt gemacht hat, wie das bei mir der Fall war, der sein ganzes Leben der Wissenschaft gewidmet hat, doch wohl auch eben als Gelehrter rein ideelle Motive habe. Er hätte sich vielleicht sogar sagen können, dass es für einen solchen Mann ein schwerer jahrelanger Kummer gewesen sein muss, dass er ein Werk nicht zur Vollendung bringen konnte, durch welches er hoffen konnte, nicht blos als Kantforscher, sondern auch als Systematiker in der Geschichte der Philosophie weiter zu leben.

Das allgemeine Wohlwollen, welches man von jedem Menschen verlangen kann und insbesondere von einem so frommen Mann, als welcher Herr Bund sich uns vorstellt, hätte ihn schon dazu befähigen müssen, auch ohne Kenntnis der Vorrede der zweiten Auflage die betreffenden kürzeren Stellen der ersten Auflage nicht in malam partem, ja in pessimam partem, auszulegen.

Ein anderes Beispiel mag Herrn Bund lehren, wie das gemeint ist, ein Beispiel, das sich auf Herrn Bund selbst bezieht. Das Buch, welches die heftigen Angriffe gegen mich erhebt, ist unter dem Namen Dr. „Hugo Bund“ erschienen; aber der wirkliche Verfasser trägt den Namen Dr. Hugo Otczipka. Wie kommt Herr Dr. Hugo Otczipka in Cosel in Oberschlesien dazu, sein Buch unter einer falschen Flagge zu veröffentlichen? Wenn er auch seinen wahren Namen bei der privaten Versendung seines Buches an Einzelne diesen genannt hat, wie kommt er dazu, vor der grossen Öffentlichkeit sich zu verbergen? Ein Übelwollender könnte hier leicht allerlei schlechte Motive dem Verfasser unterschieben; als erfahrener Mann, der Welt und Leben kennt, sage ich mir einfach: der Verfasser wird wohl private zwingende Gründe zu diesem Verfahren gehabt haben, welchen nachzuforschen ich keine Veranlassung habe, da ich keinen Grund habe, anzunehmen, dass ihn dabei unedle Motive geleitet haben. So hätte auch Herr Hugo Bund mir gegenüber von vornherein verfahren müssen: das ist allgemeine Menschenpflicht.

Die Freiheit und die gegenständliche Welt.

Von Fritz Medicus (Zürich).

„Die Erkenntnis selbst erreicht nicht ihre letzte Tiefe und nicht eine volle Sicherheit in der blossen Richtung auf die Gegenstände. Denn damit sich uns der Gegenstand erschliesse, damit wir ein inneres Verhältnis zu ihm gewinnen und durch ihn in unserem Wesen wachsen können, dazu müsste er die blosse Gegensätzlichkeit ablegen und in eine umfassende Einheit des Lebensprozesses aufgenommen, in ein Stück unseres Selbst verwandelt sein; so drängt es über alle Erfolge der blossen Forschungsarbeit mit Notwendigkeit hinaus zum Problem der Wahrheit des ganzen Seins, die Wahrheit der Erkenntnis muss ihren tiefsten Grund in einer Wahrheit des geistigen Schaffens, der Wesensbildung suchen.“ R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, S. 253.

Die Kantische Philosophie hat dem Freiheitsproblem eine bedeutsame Wendung gegeben. Gewiss hat sie es nicht gelöst; aber jede spätere Förderung der Frage hat ihren Darlegungen Rechnung getragen. Wer sie zu leicht nimmt, redet am Problem vorbei. So die Vielen, deren Denken in das gegenständliche Dasein hineingefesselt ist, und die sich deshalb bemühen, die Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit zu beweisen. In den Grenzen, in denen sich diese Argumentationen bewegen, besteht ihr scheinbares Ergebnis ohne Zweifel zu recht: die Freiheit ist kein Faktor im gegenständlichen Dasein, kein Gegenstand und keine Eigenschaft eines solchen. Aber der eben formulierte Satz steht — wie schon Fichte (S. W. I, 117) angedeutet hat — logisch auf derselben Stufe wie etwa die Negation „Das Radium ist kein Dickhäuter“: Subjekt und Prädikat liegen in getrennten Sphären. Man darf darum von den psychologischen oder sonstwie auf dem Boden der Gegenständlichkeit geführten Untersuchungen des Freiheitsproblems nicht sagen, dass ihr Resultat negativ sei, sondern man muss erklären, dass sie schlechterdings resultatlos bleiben.

Auch von der Freiheit des Individuums darf nicht wohl geredet werden.[1]) Denn Individuum ist der Mensch nur, sofern er als Gegenstand vorgestellt und gedacht ist. Als solcher individueller Gegenstand hat er seine objektiven Eigenschaften, die ihn nach Länge, Umfang, Gewicht, Farbe usw. bestimmen: aber es geht nicht an, neben diesen objektiven Eigenschaften auch seine Freiheit aufzuzählen, und jedermann spürt die logische Monstrosität, wenn ein Mensch beschrieben werden sollte als 1,75 m hoch, dunkelhaarig, aufopferungswillig und glatt rasiert; gegenständliche Bestimmungen und Gestalten der Freiheit lassen sich nicht in einem Atem nennen. Die gegenständlichen Eigenschaften nämlich bestimmen das Individuum als solches; die Freiheit aber hebt den Menschen in das übergreifende Leben der Gemeinschaft. Man ist nicht frei für sich selbst, sondern nur für eine Gemeinschaft und als Glied einer solchen. Eine Gemeinschaft aber ist kein Gegenstand und besteht nicht aus Gegenständen, also auch nicht aus Individuen. Gemeinschaft ist nur da, wo gegenständliches Dasein überwunden ist — sowohl die Gegenständlichkeit derer, die zu Gliedern der Gemeinschaft geworden sind, wie auch die Gegenständlichkeit dessen, was von äusserem Dasein in den Lebensbestand der Gemeinschaft hineingezogen ist.

Das soll nun nicht etwa heissen, dass die Welt ursprünglich bloss aus Gegenständen bestanden habe, die erst durch die Gründung menschlicher Gemeinschaften hier und dort „überwunden“ worden seien. „Das Geisteswesen“, sagt Eucken, „ist nicht eine punktuelle Existenz, welche erst nachträglich zu einem fremden All in Beziehungen tritt, sondern es hat an einem allumfassenden Ganzen unmittelbar teil, und es entwickelt nur seine eigene Natur, wenn es seine Interessen ins Unermessliche ausdehnt, ohne auf eine Ganzheit verzichten zu wollen . . . Die Einzelexistenzen müssen von vorn herein einem universalen Personalleben angehören, um das sein oder doch werden zu können, worauf das Streben ihrer Natur geht.“[2]) Die Wirklichkeit besteht nicht

[1]) Es wird kaum nötig sein, ausdrücklich zu sagen, dass sich dieses terminologische Verbot zunächst nur auf die vorliegende Abhandlung bezieht — freilich in der Meinung, dass mancher Autor wohlgetan hätte, seinen Sinn zu beherzigen. An sich würde nichts hindern, den auf den folgenden Seiten mehrfach erwähnten „Mitträger des gemeinsamen Lebens“ als Individuum zu bezeichnen.

[2]) R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, S. 355.

ursprünglich aus individuellen Objekten; der Mensch ist vielmehr von Anfang an Glied eines universalen Lebensprozesses: aber sein — und überhaupt der ganzen Welt innerstes Wesen ist Aufgabe. Sein wahrhaftes Sein ist ihm nicht „gegeben“: denn nur gegenständliche Inhalte können ihm gegeben werden, und wahrhaftes Sein ist kein solcher. Sein wahrhaftes Sein ist seine Freiheit: die aber ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. — Dem universalen Lebensprozess gehört der Mensch in jedem Falle an, er mag sich verhalten, wie er will: aber an ihm liegt es, ob er jenen Prozess unmittelbar mitlebt oder sich damit begnügt, als passives Strukturteilchen des grossen Lebens abgesetzt zu werden.

Freilich, es liegt nicht nur an ihm. Das innere Wesen, die Freiheit eines Menschen ist nicht nur ihm aufgegeben, sondern sie ist Aufgabe für die Gemeinschaft. Wenn ein unter elenden Verhältnissen aufgewachsener Mensch verkommt, so trägt nicht nur er die Schuld daran; sondern diese Schuld liegt auf der Gemeinschaft, die ihn hat verkommen lassen (und zu der freilich auch er selbst als Mitschuldiger gehört). Und wenn irgendwo grosse Dinge getan werden, so sind auch sie keine Äusserungen einer rein individuellen Herrlichkeit. Schlechterdings nichts, was wir denken und tun, denken und tun wir als Individuen; sondern unsere Eltern und Lehrer, unsere Freunde und Verwandten, die Autoren der Bücher, die wir gelesen haben, die Gestalten der Geschichte, über die wir gelesen haben, kurz alle, die unmittelbar oder mittelbar unsere Lebenskreise berührt haben, haben Anteil daran, dass wir so denken, wie wir denken, und handeln, wie wir handeln. Diese Einsicht hebt die Verantwortlichkeit des einzelnen nicht auf, aber sie stellt sie richtig. Nicht in einen allumspannenden Mechanismus ist der einzelne gestellt, sondern er ist Glied eines grenzenlosen Lebensprozesses der Freiheit. Ohne allen Zweifel also bin ich verantwortlich für das, was ich tue: aber nicht bloss für das, was ich tue, sondern zugleich für das, was die Unzähligen tun und tun werden, deren Lebenssphäre ich in irgendwelcher Weise berühre. Jeder ist verantwortlich für grenzenlos viele andere. In der sittlichen Welt gibt es keine Individuen. Die anderen Menschen sind nicht Gegenstände für mich, sondern Mitträger des gemeinsamen Lebens, Mitverantwortliche für die gemeinsame Freiheit.

Das wahre Subjekt der Freiheit ist die Gemeinschaft. Der einzelne hat lediglich teil an dem umfassenden Freiheits-

leben. Er trägt seine Freiheit nicht als eine geschlossene Grösse in sich: das individuelle Ich ist keine in sich geschlossene Realität, nach deren Privatfreiheit zu fragen einen Sinn hätte. Die Freiheit jedes einzelnen reicht so weit wie sein tätiges Mittragen an den Freiheitsaufgaben der Gemeinschaft. Und da das Leben einem jeden Menschen nur beschränkte Möglichkeiten zur Pflege von Gemeinschaftsbeziehungen gewährt, so kann auch die Freiheit in einem Menschenleben stets nur zu beschränkter Erfassung kommen.

Bei den Maories auf den von jedem Festlandsverkehr abgeschnittenen kleinen Inseln der Südsee war (wie dies Paul Gauguin eindrucksvoll erzählt hat) der Kindermord eine religiös geheiligte Institution: er hatte seine soziale Grundlage in der schnell drohenden Gefahr der Übervölkerung und war vermutlich an Stelle der älteren Sitte der Menschenfresserei getreten: das durch religiöse Gesetze der individuellen Willkür entzogene Kinderopfer bedeutete also bereits „eine Milderung der Sitten", doch ohne Zweifel eine solche, unter der das sittliche Gemeinschaftsleben noch immer schwer leiden musste. Da nun die sittliche Welt nicht der Mechanismus ist, für den sie David Hume ansah, der dem einzelnen ohne weiteres die Sitten seiner Umgebung zu gute hielt (vgl. besonders den Dialog am Schlusse der *Enquiry concerning the Principles of Morals*), so gilt, dass die Glieder des Gemeinschaftslebens verpflichtet sind, für die Überwindung der Lasten zu wirken, von denen das sittliche Dasein beschwert ist. Was aber hätte der Maorie tun sollen, dem die besagte Last in ihrer moralischen Schrecklichkeit deutlich geworden wäre? Um sich auch nur in seinem Bewusstsein von ihr zu befreien, brauchte er die konkrete Einsicht, wie es besser zu machen wäre. Doch erst die Dampfschiffe der Weissen haben die Bedingungen geschaffen, unter denen die Lösung des furchtbaren Problems erfolgte.

Wir sind nun zwar keine Maories: aber wer wird leugnen wollen, dass auch unser gesellschaftliches Leben von sittlichen Unmöglichkeiten bedrückt ist? Wer kann Hebbels Dramen mit leichtem Herzen aus der Hand legen? Und wer kann ohne mitleidiges Lächeln von den gut gemeinten Bemühungen, durch ein einfaches Radikalmittel (wie z. B. die Gründung der „Vereinigten Staaten von Europa") den ewigen Frieden zu schaffen, Kenntnis nehmen? Das ist freilich sehr leicht, in Verkennung und Ignorierung der wirklichen Lebensnöte ein ideales Menschendasein zu

erträumen: aber die Wirklichkeit des sittlichen Lebens gründet sich nicht auf abstrakte Ideale. In abstracto ist der Gipfel der Freiheit und Vollkommenheit gar schnell erklommen: in den konkreten Lebensverhältnissen aber ist der Aufstieg zur Freiheit von so grossen Schwierigkeiten gehemmt, dass ihre volle Erfassung dem Sterblichen versagt ist. „Ein kleiner Ring begrenzt unser Leben“: aber wenn nur dieser Ring nicht zur Fessel wird, bei der es sein Bewenden hat, sondern wenn er erfüllt ist von der Arbeit, die ihn stetig weitet, indem sie dem Einzeldasein den Schwerpunkt seines Wesens in den ins Ungemessene weisenden, kein Endziel kennenden Lebenszusammenhängen gibt, so ist dieses Menschenleben doch ein wirkliches Teilhaben an der Freiheit, dem wesenhaften Gehalt des Vernunftreiches. Darauf freilich kommt es hierbei entscheidend an, dass wirkliche Lasten des Gemeinschaftslebens in konkreter, wenn auch einseitiger Arbeit getragen werden, und dass nicht blosse Selbstgefälligkeit sich in abstrakten Idealen spiegelt.

Solche Leute, die die Grenzen der Menschheit überfliegen wollen, indem sie die bestehenden Zustände als unsittlich ablehnen, ihre Hände in Unschuld waschen, sich so von der verachteten Gemeinschaft sondern, zu deren positiver Förderung sie nicht das Geringste beizutragen sich anstrengen, — sie haben in ihrem abstrakten Freiheitsbewusstsein allerdings ein unerschöpfliches Thema für hohle Reden, — aber die wirkliche Freiheit ist die Macht, die konkreten Verhältnisse des Lebens als das zu behandeln, was sie in Wahrheit sind, und diese Macht beweist sich nicht da, wo man sich der argen Welt in Selbstgerechtigkeit entzieht. Das Schwelgen in wirklichkeitsfremden Freiheits- und Vollkommenheitsideen ist eine ganz besonders schwere Form von Unfreiheit. Im September 1914 war in einer grossen Zeitung eines neutralen Landes die Behauptung zu lesen, in einer Zeit wie der gegenwärtigen vermöge nur der Neutrale als Mensch zu fühlen: der Deutsche fühle nur als Deutscher, der Russe nur als Russe. In Wahrheit aber ist es in einer Zeit wie der gegenwärtigen gerade dem Neutralen schwer gemacht, das weltbewegende Geschehen menschlich mitzufühlen: an ihn, den der Krieg nur äusserlich berührt, treten schmeichlerisch die wirklichkeitsfremden Ideale heran, und wenn er ihrer Versuchung erliegt, so verflüchtigt sich ihm das positiv Menschliche. Nun drohen ihm Gefahren, denen in nicht-neutralen Ländern nur der ausgesprochene Rohling ver-

fällt, — die Gefahr z. B., nichts davon zu ahnen, eine wie gewaltige Sache es um die Freude über einen blutigen Sieg ist — die Freude darüber, dass Tausende haben sterben müssen, — eine Freude, die gerechtfertigt ist durch den Willen zu grenzenlosen Opfern, durch die restlose Ergebung der Einzelschicksale in die Notwendigkeiten des Gemeinschaftslebens; es kann ihm begegnen, dass er in sentimentalem Individualismus blind bleibt gegenüber den ungeheuren sittlichen Aufgaben, die der Krieg vielleicht noch mehr durch die Erfolge stellt, die er bringt, als durch das Elend, das er heraufführt. Statt sich hineinzuleben in die konkreten Spannungen, von denen das echt Menschliche im Kriege bedrängt wird, und den in ihnen gegenwärtigen Gott zu erkennen, bleibt er in den Abstraktionen hängen, die die Worte Menschlichkeit, Pflicht, Liebe nur in der plattesten Bedeutung erfassen lassen. Aber die wahre Bedeutung dieser abgründlichen Worte enthüllt sich in den Konflikten des wirklichen Lebens. Dass es menschlich sein kann, zu tötlichen Waffen zu greifen; dass es Pflicht sein kann, unschuldiges Blut zu vergiessen; dass es Liebe, wahre, grenzenlose Liebe sein kann, die den Feind zu Boden zwingt: das sind Erkenntnisse, die dem verschlossen bleiben, der das Vernünftige jenseits des Wirklichen, das rein Menschliche jenseits des Nationalen sucht. Wenn das Wort Mensch nicht bloss eine blutleere Abstraktion, sondern eine sittliche Wirklichkeit bedeuten soll, so muss sich diese Wirklichkeit als solche den konkreten sittlichen Aufgaben gegenüber erweisen, die die Familie, der Beruf, das Vaterland stellen. Wer nicht hier Mensch sein kann, der ist es überhaupt nicht. Dass in Zeiten ungeheurer nationaler Erregung mancher sittlich Schwache seine Menschlichkeit los wird, ist freilich unleugbar; in Zeiten wirtschaftlicher Erregung geschieht in den betroffenen Kreisen Ähnliches, und ein Familienunglück oder der Gewinn des grossen Loses kann gleichfalls in diesem Sinne wirken. Hier aber kommt es nicht darauf an, wie grosse Erschütterungen auf Schwächlinge wirken, sondern darauf, wie starke Persönlichkeiten sich mit grossen Ereignissen auseinandersetzen. Dass aber zu ganz gewaltigen Ereignissen nur derjenige die richtige Stellung soll einnehmen können, den sie wenig oder nichts angehen, das ist eine gar zu kümmerliche Einschätzung der menschlichen Freiheit. Die Menschheit hat die gewaltigen und furchtbaren Dinge nötig, um zur Freiheit heranzuwachsen: erst in den konkreten Auseinandersetzungen mit ihnen entdeckt sich ihr die

wahre Bedeutung der sittlichen Begriffe. Je weiter sich aber diese herausgestaltet hat, um so hohler klingen die inhaltschweren Worte im Munde derer, die ihre Stellung zu den geistigen Kämpfen als Tabulaturgläubige im „Gemerk“ der Abstraktionen haben.

Die konkrete Bedeutung der Freiheit ist für jeden Menschen eine andere. So gewiss ein jeder zu seiner Freiheit nur durch persönliches Tun kommt, so gewiss erfolgt dieses Tun nicht unmittelbar am wandellosen Absoluten, sondern es erfolgt an bestimmten historisch bedingten Situationen: der Mensch hat seine Freiheit nicht als Individuum, sondern als Glied und Mitträger eines die ganze Geschichte umspannenden Prozesses. Alle Inhalte, die in ein Menschenleben eintreten können, sind durch diesen Prozess bedingt. Die Persönlichkeit hat ihre Freiheit nur nach Massgabe der Stelle, die sie in diesem universalen Prozess einnimmt; ihre Freiheit ist die Bewährung der Verantwortlichkeit für diese Stelle. Die ihm zufallenden Aufgaben hat der Mensch nur dann begriffen, wenn er sie begriffen hat als eingegliedert in die Aufgaben der historischen Gemeinschaften, in denen er steht. Fichte hat in diesem Sinne einmal gesagt: „Es gibt im eigentlichen Sinne keine Pflicht des einzelnen, sondern nur eine des Ganzen, der Gemeinde“ (N. W. III, 73). Diese Pflicht aber besteht darin, alle Lebensverhältnisse, alle Realitäten, die in der Arbeitssphäre der jeweiligen Gemeinschaft liegen, zu durchdringen mit der Selbstgewissheit des lebendigen Geistes und so ihr An-sich-Sein aufzuheben. „Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen“ (Schelling, S. W. V, 124).

Hier handelt es sich gewiss nicht mehr um die Aufgaben der Einzelpersönlichkeit. Die Persönlichkeit hat sich lediglich mit ihrer Verantwortlichkeit einzugliedern. Niemand stellt sich seine Pflichten selbst: sie sind einem jeden gestellt durch die Zusammenhänge der Gemeinschaft, in der er lebt. Sie stehen nicht für sich, sondern sie sind bestimmt durch lebendige Wechselwirkung mit den Pflichten derer, mit denen er zusammenlebt. In diesen Pflichten, die also keine Sonderexistenz haben, ergreift die Persönlichkeit ihren eigentümlichen Gehalt. — Wenn wir von einem Menschen sagen, er lebe in einer anderen Welt als wir, so meinen wir nicht, dass die Gegenstände, die er anschaut, ein anderes Aussehen für ihn haben. (Im Gegenteil, nur im Scherz würde ein Mensch mit

normalen Augen ein solches Wort auf einen Farbenblinden oder Kurzsichtigen anwenden können.) Sondern die Meinung ist, dass jener Mensch über die Aufgaben der Zeit anders denkt und dementsprechend seine eigene Tätigkeit zu unserer Tätigkeit in ein irgendwie gespanntes Verhältnis setzt. Die Aufgaben, die in den Dingen für uns liegen, sind das Reale an ihnen, sind dasjenige, was eine Wirklichkeit aus ihnen macht — im Gegensatz zur blossen Erscheinung. Warum glauben wir an die Realität der Sinnenwelt? Warum halten wir sie nicht für einen Traum oder etwas Traumartiges? Wollten wir von der Voraussetzung ihrer blossen Gegenständlichkeit ausgehen, so wäre es leicht, sie erkenntnistheoretisch zu zersetzen, und unmöglich, sie ernsthaft zu verteidigen. Warum also zerfliesst uns die Welt nicht? Weil sie in Wahrheit etwas sehr viel Besseres ist als „meine Vorstellung“ (Schopenhauer),[1]) nämlich lebendiger Appell an meinen Willen, die notwendigen Aufgaben anzuerkennen, die für die Gemeinschaft in ihr liegen. Die Notwendigkeit des selbstgewissen Lebens gibt den Dingen und zugleich dem sich an, ja in ihnen findenden Persönlichkeitsleben Substanzialität. Der eigentümliche Gehalt des Persönlichkeitslebens ist untrennbar von den Aufgaben, die die Dinge dieser Persönlichkeit stellen, d. h. untrennbar von dem Wirklichen in den Dingen.

Man muss diese wirklichen Dinge von den Gegenständen wohl unterscheiden. Gegenstände (Objekte) sind die Dinge, sofern sie als äusseres Dasein vorgestellt und gedacht werden. In der Unmittelbarkeit des Lebens aber pflegen die Dinge kein „äusseres Dasein“ für uns zu sein. Der Ausgestossene, der Flüchtling mag die fremde Schwelle als ein Äusseres wissen; er mag sein Subjektsleben von der Welt unterscheiden, die ihn umgibt und deren Sosein für dieses Subjektsleben nichts als ein Widerstand ist, der anerkannt werden muss und mit dem es sich abzufinden gilt. Und im wissenschaftlichen Erkennen begibt sich das Geistesleben absichtlich in die Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt, doch nicht um in ihr zu verbleiben, sondern um in ihrer täglich neuen Überwindung selbst täglich neu zu werden. Aber weder auf der harmlosen Stufe unüberwundener Gebundenheit, noch auf der der Freiheit hat die Welt, in der wir leben, diesen Gegenstands-

---

[1]) Vgl. R. Eucken, Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, S. 108f.

charakter. Im Zustand naturhafter Gebundenheit sondert der Mensch die Inhalte seines Bewusstseins noch nicht von sich, und wo er die Dinge in Freiheit als Wirklichkeiten erlebt, tut er es nicht mehr: sie haben nun den Charakter der „Wider-“ oder „Gegenstände“ verloren. Und sie sind nicht etwa bloss zu tauglichen Mitteln geworden, zu brauchbaren Werkzeugen und Materialien der freudig zu leistenden Arbeit — denn auch als solche sind sie noch immer ausser uns, noch immer Objekte, die ihre Tücken haben und sie gelegentlich spüren lassen —, sondern sie sind überhaupt nicht mehr Objekte, nicht mehr unterschieden vom Leben der Persönlichkeit und ihm entgegengesetzt, sondern mit ihm eins geworden. „Der Mensch steht nicht mehr am Saum der Dinge, sondern mitten im Bilden und Schaffen des Alls, er erlebt die Welt nicht von aussen her, sondern von innen heraus.“ [1]) Dies kann nur so lange paradox oder absurd lauten, als man fortfährt, die Persönlichkeit als ein mit ihrem Ich in sich abgeschlossenes Etwas zu verstehen oder misszuverstehen. Aber die Persönlichkeit ist Mitträger eines gemeinsamen Lebens, und dieses Leben entfaltet sich über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt: in den Dingen empfinden wir nun nicht mehr den Widerstand, den sie durch ihr irrationales Sosein unserer Subjektivität entgegensetzen, sondern in ihnen fühlen und erleben wir uns selbst.

Dieses unser Ich ist allerdings keine abstrakte leere Form (wie die transzendentale Apperzeption der Kantischen Philosophie), sondern es ist konkret, substanziell, wirklich — wie auch die Dinge wirklich sind, in denen es sich erlebt. Ohne die Dinge ist es freilich nichts — nichts Wirkliches. Was ist der Maler ohne Palette, ohne Pinsel, ohne Ockergelb und Kobaltblau? Wenn es all diese Dinge nicht gäbe, so wäre sein konkretes, wirkliches Ich, d. h. seine Stellung in den Zusammenhängen des Gemeinschaftslebens nicht möglich. Und was wären diejenigen, die sich heute der Philosophie widmen, ohne Aristoteles und Kant und Hegel und ohne die Bücher, die die Spur ihrer Erdentage aufbewahren? Ihr wirkliches Ich wäre nicht möglich ohne diese Dinge, aus denen sich Aufgaben für sie erheben — Aufgaben, die ihnen das Leben inhaltvoll machen. Denn hierauf kommt es an: da beginnen die Dinge, unser Ich substanziell zu machen, da erleben wir unsere Wirklichkeit in ihnen, wo sie als Aufgaben begriffen werden,

---

[1]) R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, S. 198.

es versteht sich: als Aufgaben, die wir in irgendwelcher Art letztlich aus den grenzenlosen Zusammenhängen des Gemeinschaftslebens empfangen. Nun wird uns im Einzelding die Unendlichkeit gegenwärtig. Ist freilich die „Aufgabe“, die ich in dem Dinge für mich anerkenne, von der Art, dass sie mich auf lediglich begrenzte und mithin zufällige, wenn auch noch so grosse Zwecke führt, so kann von einer Beziehung auf Substanzialität nicht gesprochen werden: das Persönliche ist nirgends etwas bloss Endliches und Zufälliges. Auch hier zwar, wo eine Versöhnung von Subjekt und Objekt darum nicht zustande kommt, weil ihre Entzweiung gar nicht ernst genug erlebt worden ist, sind die Dinge im allgemeinen nicht als „Gegenstände“ im Bewusstsein. Wenn ich ein Buch lese und verstehe, ist es kein Gegenstand für mich, gleichviel ob diese Lektüre im Zusammenhang mit meiner Wesensbildung steht oder nicht; es ist, während ich es lese, etwas von meinem eigenen Leben, sei dieses nun naturgebunden und dem Ohngefähr überlassen, oder sei es in der Verantwortlichkeit für das grenzenlose Leben gekräftigte selbstgewisse Notwendigkeit. Auch wenn ich ein Buch durchaus ablehne, so ist die Beschäftigung mit ihm nicht die Beschäftigung mit einem „Gegenstand“, sondern sie ist der Kampf mit einem Gegner, den ich in mir erlebe; und wenn ich durch die Auseinandersetzung mit ihm in meiner persönlichen Freiheit gefördert sein will, so muss ich diesen Gegner sogar sehr ernsthaft in mich aufnehmen, um ihm gerecht werden und ihn wirksam bestreiten zu können. Ich muss ihn so völlig zu einem Stück meines eigenen Lebens werden lassen, dass er alledem ähnlich wird, was ich sonst in mir zu bekämpfen finde: denn diesem wie jenem gegenüber habe ich die Pflicht, es als überwundenes und folglich als einen Reichtum in mir zu haben. — Also das Buch, dessen Inhalt ich eben denke, kann gar nicht zugleich Gegenstand für mich sein: dies ist es aber etwa dann, wenn ich vergeblich versuche, es noch in meinen bereits vollgepackten Reisekoffer zu bringen; nun leistet es mir Widerstand als für sich bestehendes individuelles Etwas, und meine subjektiven Absichten scheiden sich deutlich von dem Gegenstand, den sie nicht in sich aufnehmen können und den ich mir genau auf seine individuellen Eigenschaften hin betrachten werde, um zuzusehen, ob ich ihn nicht doch noch verstauen kann: die Vergegenständlichung ist ein unentbehrliches Mittel des Lebens, aber ein Mittel, das eine unbesiegte Schwierigkeit bezeichnet. Auch das Buch, mit dessen

Verständnis ich mich erfolglos plage, behält die Gegenständlichkeit und Irrationalität seines gedruckten Textes für mich. Überwindung, Aufhebung der Gegenständlichkeit ist das Ziel. Es macht in dieser Beziehung durchaus keinen Unterschied, ob der zu überwindende Gegenstand ein „lebloses“ Ding oder ein Mensch ist: von unseren notwendigen Aufgaben redet uns die ganze Welt. Alles kann uns zum Gegenstand werden, nichts soll uns Gegenstand bleiben. Wenn ich in der Zeitung den Bericht über die Gefangennahme eines gefährlichen Verbrechers lese und dabei nur das Gefühl habe: „Hoffentlich wird der nun gründlich eingetunkt“, so habe ich ihn in Selbstgerechtigkeit als blosses Individuum von mir abgelöst und ihn vergegenständlicht. In der gegenständlichen Sphäre aber ist das Leben der Wahrheit und Freiheit zusammengeschrumpft zu einer blossen Abstraktion. Jede Verurteilung eines Verbrechers ist, wenn man sie in Freiheit versteht, ein Urteil der Gesellschaft über sich selbst: in diesem ihrem angeschuldigten Gliede bestraft sie sich. In dem Urteil als einer juristischen Tatsache kommt dieses Verhältnis allerdings nicht zum Ausdruck; aber das bedeutet nur, dass die Rechtsordnung (wie jede vergegenständlichende Stellungnahme zur Wirklichkeit) nicht um ihrer selbst willen wert ist, durchgesetzt zu werden: sie ist ein blosses Mittel des Lebens, nicht aber eine Gestalt der Freiheit, in der der Sinn des Lebens eine unmittelbare Verwirklichung finden könnte.

Jede unüberwundene Gegenständlichkeit beeinträchtigt irgendwie das Gemeinschaftsleben; jede Aufhebung eines Gegenständlichen und Erfassung der in ihm sich ausdrückenden Wirklichkeit bedeutet eine Befreiung, bedeutet eine Erleichterung des Gemeinschaftslebens. Und dies darum, weil es kein Ding geben kann, das lediglich ein Individuum etwas anginge. Das Wirkliche in den Dingen ist es, das die Menschen zur Einheit einer Arbeitswelt verbindet. Das Beispiel von dem Buch, das sich nicht in den Koffer packen lassen will, scheint dagegen zu sprechen. Was soll die Gemeinschaft gewinnen, wenn ich mein Buch schliesslich doch in den Koffer bringe? Gewiss, das blosse Mitnehmen tut's nicht. Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass das glücklich mitgenommene Buch mir gleichwohl Objekt bleibt oder dass es mir selbst zum verderblichen „Galeotto“ wird. Das blosse Mitnehmen des Buches ist eben nicht als fertige Handlung zu verstehen; es ist Mittel für einen bestimmten Zweck, und die Mühen, die ich

mir seine Verpackung kosten lasse, sind Mittel des Mittels. Aber wenn auch nun mein Zweck unwürdig ist, so können doch die Mittel nichts dafür, und Tauglichkeit der Mittel ist in jedem Falle eine Bedingung des Lebensprozesses. Wo es an den Mitteln fehlt, ist die Freiheit des Lebens gehemmt, und jede Überwindung solcher Hemmungen ist ein Gewinn. Auch das Böse muss in der Welt der Freiheit die Möglichkeit haben, sich als böse zu zeigen. Da mit dem Verpacken des Buches eine Handlung erst beginnt, ist freilich noch nicht abzusehen, wie diese sich gestalten wird; aber wie sie auch ausfallen mag, — meine Lektüre hat gewiss Bedeutung für meine Stellung in den Gemeinschaftszusammenhängen (vgl. oben S. 28), und wenn diese durch ein beim Verpacken widerspenstiges Objekt beeinflusst wird, so ist das unter allen Umständen eine Beeinträchtigung der Freiheit des Gemeinschaftslebens. — Doch es versteht sich: je belangloser das Beispiel ist (und das Packen eines Reisekoffers pflegt keine grosse Sache zu sein), um so undeutlicher werden seine ethischen Beziehungen; es genügt zu zeigen, dass diese nicht völlig verschwinden können. Was aber der Satz, dass jede Überwindung von Gegenständlichkeit dem Gemeinschaftsleben förderlich sei, bedeutet, ermisst man besser, wenn man die anderen vorhin erwähnten Beispiele bedenkt. Der Maler, dem die Farben auf seiner Palette unüberwundene „Gegenstände“ sind, macht das Gemeinschaftsleben durch seine Kunst nicht reicher; und die Vielen, die philosophische Werke schreiben, aber auf jeder Seite den unfreiwilligen Beweis liefern, dass ihnen Aristoteles, Kant und Hegel äussere Gegenstände geblieben sind, geben mit ihren Büchern der Wissenschaft nichts, die nicht minder als die Kunst eine Angelegenheit der Gemeinschaft ist. Und weiter, jeder Mensch hat ursprünglich in sich selbst mancherlei, was ihn zum freien Mitträger an den Aufgaben des Gemeinschaftslebens schlecht qualifizieren würde: er wird sich dies vergegenständlichen müssen, um es bekämpfen und überwinden zu können. Dabei bedeutet die Überwindung auch dem wilden Triebleben gegenüber nicht Ausrottung. Leidenschaft ist naturhafte Kraft, und Überwindung der Leidenschaft ist ihre Durchdringung mit der Selbstgewissheit des sittlichen Bewusstseins, ist die Gewinnung der naturhaften Kraft für die notwendigen Aufgaben des Gemeinschaftslebens. Ein leidenschaftsloser Mensch ist eine Null; ein von Leidenschaften beherrschter Mensch ist, selbst wenn diese ihn sympathisch erscheinen lassen,

eine würdelose Kreatur; nur ein Mensch, der seine Leidenschaften überwunden hat, ist wertvoll. Den hässlichen Trieben gegenüber gilt dasselbe, was den Verbrechern gegenüber gilt: Todesurteile sind nur als äusserste Ausnahmefälle zu entschuldigen, und sie bleiben Eingeständnisse der Schwäche; auch das Dasein des Verbrechers verlangt nach solcher Überwindung, die es für das selbstgewisse Leben der Gemeinschaft gewinnt.

Überall wo das Gemeinschaftsleben leidet, sind es „Gegenstände", die eben durch ihre Gegenständlichkeit die Freiheit des Lebensprozesses hemmen. Wenn ein Agitator Unzufriedenheit erregen will, so wird er es darauf absehen müssen, Dinge, die bisher das Leben substanziell zu machen halfen, dessen Aufgaben in ihnen erkennbar wurden, aus dieser Lebenseinheit herauszureissen und sie zu einem bloss äusseren Dasein zu machen. „Der Staat ist da, damit die einen mit grösserer Sicherheit und grösserer Gewalt zu ihrem Reichtum kommen, und dazu sollen dann die anderen demütig und von ganzem Herzen dankbar sein" — schreibt im Zürcher „Revoluzzer" (vom 14. August 1915) ein gewisser Max Tobler; hier ist der Staat nur von aussen her gesehen und damit zu einem an sich toten und sinnlosen Dasein gemacht. In demselben Blatte klagt ein anderer über die unzweckmässige Methode der sozialistischen Jugendbildung: „Statt der Jugend klar und deutlich zum Bewusstsein zu bringen, was in unserer Zeit ihr Leiden und ihre Bedrückung ausmacht, statt der gewaltigen Arbeit, die zu tun wäre, um die Vorurteile, die ihnen Schule, Kirche und Elternhaus eingepflanzt, eines nach dem anderen radikal in ihnen zu vernichten, gibt man sich vielfach die erdenklichste Mühe, ihnen das Wissen von sechs Jahrhunderten geschichtlicher Entwicklung beizubringen." Vollkommen konsequent! Nicht geschichtliche Belehrung, sondern eine gründliche Entleerung ist das Mittel, Unzufriedenheit zu pflanzen. Und die Entleerung des Lebens erfolgt, indem seine Inhalte von der Innerlichkeit abgelöst werden, die in ihnen ihren Reichtum und ihr Glück genossen hatte. Die Bibel gibt Worte der Ewigkeit nur dem, dem sie mehr ist als eine Sammlung abergläubischer Historien und naturwidriger Moralvorschriften, ausgedacht von einer herrschsüchtigen Priesterkaste, und wenn einem Soldaten die Fahne nichts als ein Gegenstand ist, so rauscht sie ihm nicht zu: „Lieber Tod als Schmach." Gegenstände sind leblos und sprachlos, und wenn man anfängt, sich über solche Objekte Gedanken zu machen, so gehört

nicht viel Scharfsinn dazu, um jeden Versuch, sie zu Trägern eines Lebens zu stempeln, als „Vorurteil“ zu enthüllen.

Der ganzen Weltwirklichkeit und allem, was sie hegt, kann der Mensch mit diesen beiden Einstellungen begegnen: er kann es als wirklich erleben, und nun trennt er es nicht von seinem Leben, sondern er bereichert sein Leben mit ihm, und dieses sein Leben ist keine für sich stehende und abgeschlossene Grösse, sondern Glied eines übergreifenden Prozesses, für den er sich verantwortlich weiss. Er kann die Dinge der Welt aber auch als blosse Gegenstände nehmen, sie also von seinem selbstgewissen Leben lostrennen, und wenn ihm diese Kunst der Abstraktion zur zweiten Natur geworden ist, so hat er sein Leben so arm gemacht, dass ihm auch dieses zu einem für sich stehenden und abgeschlossenen Gegenstand geworden ist. Wenn er nun philosophiert, so wird er, wie ein dritter offenherziger Mitarbeiter des erwähnten „Revoluzzers“, ein gewisser Fritz Brupbacher, durch einen „Schluss“ darauf kommen, „dass die Nebenmenschen Wesen seien wie wir selber“. Der aber, dem die Menschen zu Gegenständen geworden sind, wird, wenn er irgend konsequent ist, die These von der menschlichen Freiheit als ein Vorurteil abtun. Wie könnten „Gegenstände“ — frei sein! Die ganze Weltwirklichkeit wird ihm, wie immer auch seine Formulierungen lauten mögen, zu einem sinnlosen Getriebe einer sich selbst nicht kennenden Notwendigkeit werden müssen. Wo dagegen die Welt in ihrer Wirklichkeit erlebt wird und die philosophische Besinnung diesem Freiheitserlebnis Rechnung trägt, da ist die letzte Konsequenz die Anerkennung einer jede Schranke überwindenden Lebensgemeinschaft, die Aufhebung aller gegenständlichen Beengung in der absoluten Freiheit Gottes. Denn „nichts andres bedeutet uns die Gottesidee als absolutes Geistesleben, das Geistesleben befreit von den Schranken und Verwicklungen unserer Erfahrung, das Geistesleben in seinem vollen Beisichselbstsein und als die Substanz aller Wirklichkeit.“ [1]) Doch auch hier, in der Philosophie des freien Geisteslebens, sind die Formulierungen unwesentlich.

„Alle Entwicklung philosophischer Spekulation“, sagt Eucken, „hat ihre Wurzel in letzten prinzipiellen Überzeugungen.“ [2]) Solche

---

[1]) R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl., S. 154.

[2]) R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, Vorwort S. V.

Überzeugungen sind das Bekenntnis zur Freiheit und das Bekenntnis zu den Gegenständen als letztgültigen Grössen. Sie schliessen einander aus und stellen den Menschen vor ein Entweder — Oder. Allein damit ist keineswegs gesagt, dass sie gleichwertig seien und dass die Wahrheit unerreichbar sei. Die beiden Bekenntnisse stehen nicht neben einander, sondern das eine ist die Überwindung des anderen; es hebt das andere auf und schliesst es als aufgehobenes in sich ein: die Freiheit hat ihre ganze Substanzialität darin, dass sie Überwindung ist, „Weltüberwindung", d. h. Aufhebung der Gegenständlichkeit. „Nicht in der Zurückziehung von der Natur, sondern nur in ihrer Überwindung, Aneignung und Durchdringung kann das Geistesleben seine volle Höhe und Stärke erreichen, kann das Leben vom blossen Umriss zu voller Durchbildung geführt werden. Das hat dem Idealismus mit seiner Verfechtung einer selbständigen Innenwelt mehr geschadet als alle Angriffe von aussen her, dass er oft ein möglichst glattes und angenehmes Bild der Wirklichkeit zu bieten und die Vernunft als die unmittelbare Beherrscherin der Wirklichkeit darzustellen beflissen war. Darüber wurde er unwahr und verlor er an aufrüttelnder und vertiefender Kraft. Sind wir hingegen eines selbständigen Geisteslebens sicher, so lässt sich die Fülle von starrer Tatsächlichkeit und blinder Unvernunft in unserer Welt vollauf anerkennen, ohne dass wir an den Zielen irgend irre zu werden und das Streben irgend herabzustimmen brauchen. Denn dann bedeutet unsere Welt nur eine besondere Art des Seins, bei der nicht die letzte Entscheidung liegt."[1]) Wohl wird, wie Fichte das klassisch geschildert hat (S. W. I, 430), auch die auf das Bekenntnis zu den Gegenständen gebaute Philosophie den Versuch machen, von ihrer Seite her den Glauben an die Freiheit zu erklären und sich damit über ihn zu erheben; und es ist freilich in alle Wege unmöglich, diejenigen von der menschlichen Freiheit zu überzeugen, in denen das Denken zu seiner Stütze der Gegenstände bedarf. Es mag genügen, dass der sich von der Freiheit Rechenschaft geben kann, der aus der Unmittelbarkeit seines persönlichen Seins das ungefesselte Leben der Wahrheit kennt: in diesem Leben haben auch die individuell bestimmten Gegenstände ihre Stelle; aber das Leben besteht nicht aus ihnen. Wo die

---

[1]) R. Eucken, Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, S. 129 f.

Gegenstände als letzte Realitäten gelten, gibt es keine Wahrheit, sondern nur Meinungen als zufällige Produkte der Dinge. Wo darum das Leben der Wahrheit in unmittelbarer Selbstgewissheit ergriffen wird, sind nicht die Gegenstände, sondern ist ihre „Überwindung, Aneignung und Durchdringung“ der Inhalt des persönlichen Bekenntnisses.

Zur Psychologie der Metaphysik.

Von Arthur Liebert.

Wenn es sich darum handelt, ein wissenschaftliches Verständnis desjenigen Wertgebietes zu erarbeiten und zu gewinnen, das allgemein als Metaphysik bezeichnet zu werden pflegt, so stehen für die Behandlung dieser Aufgabe gleichfalls jene beiden Verfahrungsweisen zu Gebote, die überhaupt für das wissenschaftliche Studium der übrigen Objektivationsformen und Wertgebiete der Kultur zur Verfügung sind und die man kurz die kritisch-systematische und die psychologisch-entwicklungsgeschichtliche nennt. Diese beiden Methoden unterscheiden sich voneinander nicht nur in bezug auf den grundsätzlichen Gesichtspunkt und ihr inneres Gefüge, sondern im Anschluss daran auch durch die Richtung, in der sie angewendet, und in Hinsicht auf den Ausschnitt aus dem behandelten Gebiet, auf das sie bezogen werden.

Während ich an anderer Stelle versucht habe, unter dem kritisch-systematischen Gesichtspunkt einen Beitrag zur Grundlegung und zum Verständnis der Metaphysik zu liefern und dort, bestimmt durch die Eigentümlichkeit und Tragweite dieser objektivistisch gerichteten Untersuchungsform, von dem Begriff der Metaphysik ausging und die Metaphysik in ihrer objektiven Geltung als vorhandenes Kultursystem ins Auge fasste,[1]) unternehme ich es auf den folgenden Blättern, Einiges zur Psychologie und Phaenomenologie der subjektiven Seite der Frage, d. h. des metaphysischen Erlebnisses beizutragen.

Wird nämlich der Metaphysik gegenüber die psychologische Methode angewendet, so wird dadurch nicht eigentlich die Gesetzlichkeit und Systematik der Metaphysik selber getroffen. Denn da es die Psychologie grundsätzlich mit den „seelischen Erscheinungen" zu tun hat, wie diese in Vorstellungs-, Willens- und Gefühlsakten

---

[1]) Arthur Liebert, Der Geltungswert der Metaphysik; Vorträge der Kantgesellschaft, Vortrag 10; Berlin 1915.

als Tatsachen des Erlebens gegeben sind, so bezieht sie sich auch in unserem Fall auf die im Erleben gegebene und aus ihm hervorgehende subjektive Motivierung der metaphysischen Erlebnisse und auf die menschlichen, anthropologisch-subjektiven Momente, die für den Aufbau und die subjektive Darstellung dieser Systeme mitwirksam sind.

Wohl sucht natürlich auch die Psychologie eine Gesetzlichkeit und damit eine Objektivität in jener Motivierung und in jenem subjektiven Zusammenhang nachzuweisen. Doch ist es die Objektivität der Subjektivität und zugleich die Subjektivität in der Objektivität der Metaphysik, auf die ihr Blick gerichtet und deren Aufdeckung ihr auf Grund ihrer ganzen Disposition auch nur erreichbar ist. Sie bezieht sich nicht auf jene als System der Metaphysik gültige Kulturobjektivität und auf das, was innerhalb der Kultur als solches System in Geltung steht.

So erweist sich auch in unserem besonderen Falle die Entscheidung als zutreffend, die von der erkenntnistheoretischen Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte ganz allgemein in bezug auf das Verhältnis zwischen der kritisch-systematischen und der psychologisch-entwicklungsgeschichtlichen Methode erzielt worden ist.[1]) Denn vom systematischen Standpunkt aus muss zunächst auf Grund einer prinzipiellen Analyse der Begriff, der theoretische Geltungswert, der grundsätzliche Sinn der Metaphysik festgestellt sein, zunächst muss dieser Sinn aus der Einheit der Vernunft begründet oder dieser Einheit eingeordnet sein, ehe sich überhaupt aus dem Reichtum und aus der Flut der psychologischen Lebenserscheinungen gerade diejenige Einheit von Momenten herausheben und in ihrer Struktur verdeutlichen lässt, die das Merkmal metaphysischer Erlebnisse trägt. So geht auch hier der Begriff und die grundsätzliche, vernunftgemässe Bestimmung des metaphysischen Erlebnisses dem Studium seiner konkreten Verfassung

---

[1]) Dass mit der blossen Gegenüberstellung dieser beiden Methoden und ihrem sie gleichsam gegeneinander Ausspielen noch nicht das letzte Wort in der Sache gesprochen ist, dass in diesem Verhältnis eines der tiefsten und schwierigsten Probleme steckt, dass in ihm eine Problematik ruht, wie sie im Umkreis des philosophischen Denkens grösser kaum denkbar ist, soll doch nicht ganz übergangen werden. Es wäre zunächst nötig, das hier vorhandene Problem einmal in aller Schärfe, ich möchte sagen in seiner ganzen Verschlingung zu entwickeln und klarzustellen. Handelt es sich doch hier schliesslich um die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Systematik und Geschichte überhaupt.

und seiner mannigfachen Niederschläge und Darstellungen vorauf; m. a. W.: Erst muss der Begriff der Metaphysik begründet sein, und dann kann die Psychologie des metaphysischen Erlebnisses folgen. Und dem Begriff der Sache nach dürfte, um eine allgemeine Formulierung zu gebrauchen, die Metaphysik als der Versuch zu bestimmen sein, eine gedankliche Erfassung des Absoluten zu erreichen und alle Erscheinungen auf dieses Absolute zu beziehen und von ihm abzuleiten.

Von der grundsätzlichen Festlegung dieses Begriffes aus gewahren wir in der geistig-geschichtlichen Welt eine Fülle von Versuchen, die als Metaphysik auftreten. Doch bei aller ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit macht sich in ihnen allen ein und derselbe Gesichtspunkt mit gleicher Schärfe und Bestimmtheit geltend: sie alle sind nur Abzweigungen und Ausstrahlungen aus einer und derselben spekulativen Geistesrichtung. Das trifft auch für diejenigen metaphysischen Systeme zu, die auf die induktiv-empirische Natur ihrer Grundlage und ihres Aufbaus hinweisen, ja pochen. Die ganze Entwicklung der Kultur ist durchzogen und getragen von einem umfassenden Strom metaphysischer Spekulationen. Von der Einwirkung dieses Stromes, dieser gewaltigen Bewegung ist kein einzelnes Kulturgebiet frei: stellt doch die Metaphysik die am weitesten und reichsten ausgesponnene gedankliche Synthese aller besonderen Kulturwerte und Kulturgebiete dar. Nur wird der Blick für diese Synthese oft dadurch eingeschränkt, dass er auf ein bestimmtes System der Metaphysik, statt auf das System der Metaphysik überhaupt eingestellt wird und so die unvergleichliche Universalität dieses Gebietes, die allseitige synthetische Schöpfung, die hier erreicht ist, nicht gewahrt.

Wie nun in bezug auf die kritisch-systematische Begründung und Würdigung der Metaphysik noch sehr viel zu tun ist, so auch in Hinsicht auf die umfassende psychologische Behandlung der Frage. M. W. haben in der Philosophie der Gegenwart im Wesentlichen, ausser Georg Simmel, nur Wilhelm Dilthey und einige seiner Schüler, wie Max Frischeisen-Koehler, Robert Misch, Hermann Nohl, diesem Gebiet ihre Aufmerksamkeit zugewendet u. z. mit dem deutlichen Bestreben, hier nicht den Gesichtspunkten der induktiv-naturwissenschaftlichen oder der individualistischen Psychologie zu folgen, sondern diese zu ergänzen oder zu ersetzen durch eine Strukturlehre des menschlichen Seelenlebens, die seine Grundtypen und seine wesentlichen Haltungen erfasst und sie aus den Bedingungen und Formen der allgemeinen

zeitgeschichtlichen Entwicklungen, unter deren Einfluss und in deren Mitte der Mensch erwächst, heraus verständlich macht. Doch ist, wie gesagt, in dieser Richtung noch viel zu tun; es fehlen eingehende Studien über die Struktur des metaphysischen Erlebnisses und über die Hauptformen und Haupttypen seiner seelischen Darstellung. Es fehlen Nachforschungen darüber, ob nicht vielleicht einzelne Metaphysiker an sich Selbstbeobachtungen über den psychischen Zustand, in dem sie sich befanden, als sie ihre Spekulationen schufen und ihrer Intuitionen habhaft wurden, gemacht und diese vielleicht niedergeschrieben haben. Wieviel weiter ist die Sammlung und die wissenschaftliche Verwertung des auf die Selbstbeobachtungen von Künstlern, Mystikern, Religionsstiftern bezüglichen Materials, ohne dass damit gesagt werden soll, wir durchschauen das geheimnisvolle Reich der Seele des künstlerischen und des religiösen Menschen nunmehr mit voller Deutlichkeit. —

Es ist nun naheliegend, von unserer psychologischen Fragestellung aus zunächst das allgemeine Verhältnis zu bestimmen, das der Mensch aus der Ganzheit seines Wesens heraus zu jenem grossen, alle Zeiten und Kulturen umfassenden Strom der Metaphysik innehat.

Was hier alsbald auffällt, ist der Umstand, dass dieses Verhältnis nicht in erster Linie durch eine streng intellektuelle, theoretische, rationale Stellungnahme, nicht durch wissenschaftliche und verstandesmässige Überlegung bestimmt und beherrscht wird. Die Ratio bildet hier nicht das wesentliche, nicht das allein entscheidende Kriterium. Denn wie jede Metaphysik und jede aus ihr hervorgewachsene Weltanschauung aus dem umfassenden Zusammenwirken theoretisch-rationaler, willentlicher und gefühlsmässiger Faktoren hervorgeht, so ist auch die Stellungnahme eines Dritten ihr gegenüber durch das Ganze seines Wesens bedingt. Die Fragen der Metaphysik sind nicht Schöpfungen des Verstandes allein, ihre Verwaltung ist nicht ein Vorbehaltsgut nur für ihn; sie berühren und erregen unser ganzes Lebensgefühl in der ganzen Weite und Fülle seiner Ausbildung. Und so beruht auch das Verhältnis zu ihnen und zu den Arten ihrer Beantwortung auf dem Ganzen des menschlichen Lebensgefühls und auf der eigentümlichen Form, in die sich im einzelnen dieses Lebensgefühl kleidet. Verwandtschaft oder Ähnlichkeit des Temperamentes,

Verwandtschaft in der Organisation des Gemütes spielen hier eine oft entscheidende Rolle, die auch der Stimme des Verstandes zu begegnen wissen.

Nicht zuletzt unterscheidet sich dadurch das System der Metaphysik von dem System der Erkenntnis, dass es höhere und umfassendere Ansprüche erhebt und höheren und umfassenderen Forderungen genügen will als dieses. Aber auch seinem inneren psychologischen Gewebe nach ist es eine Schöpfung und ein allgemeiner Ausdruck des Lebens in allen seinen Richtungen und Werten; letzten Endes drängt es dahin, das Leben selber zu symbolisieren.

In entsprechender Weise wirkt es dann auf den Menschen und auf das Leben zurück. Auch zwischen ihm und dem Menschen entspinnt sich der geheimnissvolle Prozess des Sichfliehens oder des Zueinanderstrebens. Und Goethes tiefsinnige Übertragung des Begriffs der Wahlverwandtschaft aus dem Reiche der chemischen Verbindungen auf die seelisch-gemütvollen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch darf auch auf unser Gebiet ihre Anwendung finden. Wer dem Lebens- und Weltgefühl in Augustin oder in Rousseau, in Schiller oder in Fichte, in Schopenhauer oder Nietzsche fernsteht, der wird auch zu ihren metaphysischen Konstruktionen nicht das richtige Verhältnis finden; er wird ihnen gegenüber fast stets zum Besserwisser und schnellfertigen Kritiker werden; denn ihm fehlt die Beziehung zu jenen inneren Triebkräften und Beweggründen, die das innere Leben jener Konstruktionen ausmachen und ihnen ein persönlich-überpersönliches Cachet aufprägen. —

Aus allen diesen Gründen rückt die kritische Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit und nach dem theoretischen Recht der metaphysischen Spekulationen in die zweite Reihe. Sie tritt sowohl in der Entwickelung der allgemeinen menschlichen Kultur als auch in der des einzelnen verhältnismässig spät auf, und dies auch nur als Folge schwerer kritischer Arbeit und hochgesteigerter Abstraktion. Ohne dass doch die Arbeit und das Ergebnis dieser kritischen Rechtfertigung völlig geschützt bliebe gegen Einflüsse aus den anderen Kreisen des menschlichen Bewusstseins. Vor der Freude darüber, dass in der Form einer universalen Betrachtung der Bedeutungsgehalt und Sinn der Wirklichkeit erschlossen wird, tritt die Prüfung der Tauglichkeit und Geltung der für jene Leistung aufgebotenen Mittel und Wege zunächst in den Hintergrund. Es ist bezeichnend und aufklärend, dass dem erkenntnis-

mässigen Urteil über die metaphysischen Systeme wohl in der Regel ein unwillkürlicher und unmittelbarer Ausdruck ihrer Anerkennung oder Ablehnung, also ein Bewertungsurteil, eine „praktische Stellungnahme“ voraufgeht.

Gewiss, dieses Verhalten wird dem Tatbestande nicht restlos gerecht; es erreicht und berührt ihn nicht in seiner objektiven Gesetzlichkeit als Form und Ausdruck und zugleich als Bedingung der Kultur als objektiver Einheit, die als solche mit den persönlichen und menschlichen Zügen, die in ihr vorhanden sind und sie begleiten, nicht identisch ist. Es verhält sich hier nicht anders als bei der psychologischen Stellungnahme der Kunst oder auch der Religion gegenüber. Wie in diesen Fällen doch nicht eigentlich die Kunst oder die Religion, sondern die subjektiven Faktoren erfasst und berücksichtigt werden, auf denen die Kunst und die Religion psychologisch gesehen beruhen, so ebenfalls bei der Metaphysik. Im letzten Grunde bezieht sich jene allgemeine menschliche Stellungnahme viel mehr auf das eigentümliche menschliche Erlebnis, das wohl die subjektive Voraussetzung und den subjektiven Träger und Hintergrund der Metaphysik bildet, von dem diese aber so geschieden ist wie die Sache von der Person oder, konkreter gesprochen, wie z. B. das Kunstwerk als Objekt und als objektive Organisationsform von dem künstlerischen Erleben, das wohl in dem Kunstwerk steckt, mit dem dieses jedoch in keiner Weise identifizierbar ist. —

Dieses subjektive Verhalten einem bereits vorhandenen, uns irgendwie entgegentretenden metaphysischen System gegenüber gehört demselben Geltungs und Wertzusammenhang an, wie dasjenige Erlebnis, das die persönliche und subjektive Seite und Wurzel in der Entstehung und Gestaltung der metaphysischen Konstruktionen bildet. Beide sind Glieder und Momente der subjektiven Lebens- und Wertungsordnung. Diese Lebens- und Wertungsordnung ist ein Gewebe aus den mannigfachsten und verschiedenartigsten Fäden und Bestandteilen. Und wie es ein Zeichen der Einseitigkeit ist, bei der Untersuchung der metaphysischen Wertordnung nur ein einzelnes bestimmtes System zu berücksichtigen und zu Grunde zu legen, so ist es nicht minder einseitig, bei der psychologischen Zergliederung dieser Wertordnung stets nur ein bestimmtes Moment oder eine einzelne, homogene Gruppe von Momenten, die sich vielleicht besonders stark aufdrängt, als ihre Träger und Bedingungen herauszuarbeiten. Es

ist schon in der Fragestellung nicht zutreffend, sei es bei der Hervorbringung der Metaphysik, sei es bei dem Studium und der Theorie derselben in der Hauptsache das Augenmerk auf die Erkenntnisfunktion und Erkenntnisgeltung der Metaphysik zu richten. Als ob das Schicksal, als ob der Geltungswert der Metaphysik von ihrem unvermeidlich problematischen Wert als Wissenschaft abhängig wäre.

Seit den Entscheidungen über diesen Punkt in der transzendentalen Dialektik der Vernunftkritik sollte eigentlich diese Seite der Sache nicht mehr erörtert werden. Die Geltung und Bedeutung der Metaphysik wird dadurch nicht gesichert, aber ebensowenig klargestellt, dass immer wieder versucht wird, ihr doch noch irgend einen Wissenschaftsrang zu erobern, und sei es der bescheidenste, sie zum Beispiel als Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Wahrscheinlichkeit gelten zu lassen (Fechner, E. von Hartmann u. a.). Und es ist in gleicher Weise verfehlt, mittels derjenigen Kategorien, die die Bestimmung der Modalität der Wissenschaften ermöglichen, in die Struktur der Metaphysik eindringen zu wollen. Ebenso sind die Bestimmungskategorien der Kunst und der Religion für jenen Zweck unangemessen. Entweder besitzt die Metaphysik eigenen, autonomen Bedeutungswert, entweder verfügt sie in dem Zusammenhang der Vernunft über eine eigene, aus der Einheit der Vernunft verständliche und in ihr begründete Stellung — und diese Vernunfteinheit ist ja nicht identisch mit der besonderen Einheit der mathematisch-wissenschaftlichen Erkenntnis — oder aber man gerät immer wieder dahin, auf sie das Wort anwenden zu müssen: von ihr zu sprechen, ist Verlegenheit. — —

In jener obengenannten Studie (S. 42) habe ich nun zu zeigen versucht, wie unter kritisch-systematischem Gesichtspunkt jene Autonomie der Metaphysik genauer zu bestimmen, was unter dieser Autonomie zu verstehen ist. Hier, wo wir es mit einer psychologischen Zergliederung zu tun haben, richtet sich unsere Frage, wie schon bemerkt, nicht auf die Metaphysik insofern sie eine objektive Kulturform und ein objektives Wertgebiet darstellt, sondern auf das in der Metaphysik ruhende und in ihr zu Tage tretende eigentümliche Erlebnis derselben.

Dass dieses Erlebnis sowohl seiner Herkunft als seiner Art nach mit jener subjektiven Stellungnahme zu der Metaphysik

übereinstimmt, erweist sich sofort, sobald man das allgemeinste Kennzeichen desselben ins Auge fasst. Für diesen Zweck ist es nötig, zunächst dieses Erlebnis als eine Einheit zu nehmen und auf die wesentliche Tendenz in seiner Bedeutung und Leistung zu achten. Aus der Eigentümlichkeit dieser Hauptstruktur ergeben sich dann alle seine besonderen Kennzeichen, und es ergibt sich zugleich der nicht zu überbrückende Unterschied zwischen ihm, seiner Haltung und seinem Gehalt, und der Geltung der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Das metaphysische Erlebnis stellt, wenn es in dem bezeichneten Sinne genommen wird, einen Zusammenhang ununterbrochener Wertungen, Wertsetzungen, Wertbehauptungen, Wertforderungen dar, sodass das System der Metaphysik, von Seiten der Psychologie her erfasst, eine einzige, umfassende, universale Wertungshypostase, gleichsam eine Wertungshypostase in Permanenz bedeutet. Ihren klarsten und schärfsten Ausdruck besitzt diese Wertungshypostase in dem Begriff des Absoluten, wie die Metaphysik diesen versteht. Es handelt sich bei ihm nicht um einen eigentlichen Erkenntnisbegriff, nicht um eine Funktion und Synthese der blossen und reinen logischen und theoretischen Arbeit; sondern er ist immer ein Norm- und Wertgedanke; er ist die Zusammenfassung und Festlegung einer alle Gebiete der Kultur verbindenden höchsten und sich als unbedingt und endgiltig gebenden Wertungsfunktion. Und deshalb erscheint das metaphysische Absolute überall zugleich als das «höchste Gut», wobei nicht immer an eine nur ethisch gemeinte Bestimmung zu denken ist. Es kann auch der Ausdruck einer künstlerischen oder religiösen, auch einer utilitaristischen und soziologischen Qualifizierung sein; meistens aber sucht es eine Anzahl solcher Qualifizierungen, in diesem oder jenem metaphysischen System auch wohl möglichst alle Wert- und Wertungsformen in sich zu umfassen und zu repräsentieren.

Dass das metaphysische Absolute eine absolutistische Wertungshypostase darstellt und, psychologisch gesehen, der Funktion der Wertung sein Dasein und seine Geltung verdankt, wird zugegeben werden, wenn dieses Absolute als Gott, als absoluter Geist, als absolute Idee bezeichnet wird. Aber auch die materialistische Fassung des Gedankens ist eine solche Wertungshypostase. Denn die Bedeutung, die in den Systemen des Materialismus der „Materie“ zugeschrieben wird, ist nicht dadurch erschöpft, dass

diese Materie nun einfach nur die Einheit und den Träger aller einzelnen Erscheinungen abgeben soll. Sondern das Materielle geniesst hier unzweideutig den Wert des höchsten Gutes, und die Schätzung aller anderen einzelnen Güter ist in diesen Systemen von jenem abhängig und bestimmt. Es ist ganz folgerichtig, wenn der Materialismus von seinem Grundprinzip aus einen dogmatischen Eudaimonismus und Hedonismus zu entwickeln sucht.

Und unter dem Druck und Einfluss der absolutistischen Wertungshypostase sind die Begriffe und Urteile, die in den metaphysischen Systemen auftreten, nicht reine Erkenntnisbegriffe und Erkenntnisurteile, sondern Wertbegriffe und Werturteile. Wie die Hypostase des absoluten Wertes keineswegs die Schöpfung der logischen Arbeit allein ist, sondern wie sie aus der Totalität der menschlichen Persönlichkeit hervorwächst, so behalten auch die von ihr abhängigen Begriffe und Urteile nicht mehr ihre leidenschaftslose Bestimmtheit und logische Sachlichkeit. In sie strömen jene lebendigen und immer regen Energien ein, die in dem praktischen Wertwollen ihren Ursprung besitzen. Aus den wissenschaftlichen Urteilen werden Beurteilungen und Forderungen, werden Lob und Tadel, Anerkennung und Ablehnung. Nicht der Gesichtspunkt des Seins, sondern der des Sollens ist für sie massgebend. Was das Bewusstsein unter dem Einfluss der gekennzeichneten Geisteshaltung bei seinem Entwurf einer Weltanschauung an gesetzlichen Bestimmungen entwickelt, das sind keine Gesetze, „nach denen das Geschehen objektiv sich vollziehen muss oder subjektiv begriffen werden soll, sondern ideale Normen, nach denen der Wert dessen, was naturnotwendig geschieht, beurteilt wird. Diese Normen sind also Regeln der Beurteilung“ [1]) —

Da diese normativen Begriffe und Urteile Schöpfungen der ganzen menschlichen Persönlichkeit sind, entschleiert sich in ihnen der eigentümliche Wertgehalt und Wertwille des Menschen. Durch sie werden die letzten Tendenzen und Bezüge seiner Natur erleuchtet. In ihnen offenbart sich sein Wesen und die eigentliche Triebfeder seines Handelns und Verhaltens. Keine naturwissenschaftlich, keine experimentell verfahrende Psychologie gestattet auch nur entfernt einen so klaren Einblick in die Natur des Menschen, wie die psychologische Deutung dessen, was er an all-

---

[1]) W. Windelband, Präludien, 2. Aufl., S. 257; vgl. besonders auch Bauch, Ethik; in der Kuno Fischer-Festschrift, S. 248 ff.

gemeinen Vorstellungen über das Wesen und die Zusammenhänge der Wirklichkeit entwickelt.[1]) Die Eigenart seines Geistes, die Macht und die Fülle seiner Gedanken, die Feinheit seines Erlebens, unter Umständen auch die Roheit seiner Gesinnung, seine Befangenheit und Eigenliebe, sein Philisterium, seine Energie und seine Schwäche, seine Hoffnungsfreudigkeit und Hoffnungslosigkeit, alle die Züge, die sich zur Totalität der menschlichen Persönlichkeit verweben, gewinnen hier Leben und Sprache. Bleibt bei der wissenschaftlichen Arbeit die moralisch-ästhetische Innerlichkeit des Forschers so gut wie ganz im Dunkel, so tritt sie bei der selbständigen Bildung einer Weltanschauung oder bei der irgendwie motivierten Stellungnahme zu einer der grossen historischen Typen derselben scharf und klar in das Licht.

Zugleich aber wird durch den Hinweis auf den emotionalen Hintergrund und die hypostasierende Wertungstendenz und Wertungsfunktion der metaphysischen Geisteshaltung noch eine Eigentümlichkeit derselben deutlich, die zugleich wiederum einen Unterschied gegenüber der reinen, absichtslosen, in sich geschlossenen und in sich ruhenden wissenschaftlichen Arbeit anzeigt. Es ist in der Metaphysik ein Zug wirksam, der sie über den Rahmen der ruhigen, objektiv gehaltenen Entscheidungen hinausführt; ihre Schöpfer breiten ihre Versuche nicht aus wie der Mathematiker seine Rechnung, wie der Historiker seine Forschung; sie treten nicht so restlos wie diese hinter ihr Werk zurück unter Preisgabe ihrer Persönlichkeit, um weiter nichts als die Sache sprechen zu lassen, sondern sie stellen sich als Vertreter und Kämpfer neben sie, bewegt von dem Verlangen und der Forderung, dasjenige in der Praxis durchzusetzen, was sie theoretisch zu entwickeln und nachzuweisen suchten. Deshalb pflegen und vermögen auch die grossen Formen der metaphysischen Spekulation nicht selten in einen Wettbewerb mit den Formen des religiösen Lebens zu treten — man denke etwa an den Platonismus besonders in seiner neuplatonischen Gestalt oder an den Spinozismus — und zu einflussreicher, den Gang des geschichtlichen Lebens mitbestimmender Bedeutung zu gelangen. Selbst hinter Spinozas scheinbar kühle Sachlichkeit birgt sich das Pathos und der Feuereifer eines leidenschaftlichen Reformdranges. Die Metaphysiker sind fast alle

---

[1]) Vgl. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894).

„Lehrer im Ideal“, Prediger und Erzieher. Nicht nur ihr Wort, sondern auch die Tat, ja, das Opfer soll für die Wahrheit ihrer Gedanken zeugen. — —

In zwei, doch innerlichst zusammengehörigen Ausprägungen hat sich uns das metaphysische Erlebnis dargestellt: als subjektives Wert- und Wertungserlebnis, das als solches den subjektiven Quell und gleichsam das subjektive Kraftzentrum der metaphysischen Spekulationen abgibt, und als subjektives Wertungserlebnis, in dem sich die eigentümliche Stellungnahme bereits vorhandenen Spekulationen gegenüber bekundet und darstellt. Beide Ausprägungen gehören darum innerlichst zusammen, weil in beiden das Moment des Erlebnisses nicht aus einem krausen Gemengsel flüchtiger und heterogener Bewustseinszustände besteht, sondern trotz der Vielartigkeit seiner Bestandteile einheitlich, formal abgegrenzt, zusammengehalten ist, und weil es ferner über seine blosse psychologische Tatsächlichkeit hinaus auf einen absoluten Wert bezogen, in einem solchen gegründet und verankert ist.

Dieses Hinausgehobensein des metaphysischen Werterlebnisses über sein empirisches Sein, über sein naturhaftes Stattfinden und Vollzogenwerden, dieses Transzendieren über seinen Ablauf im Bewusstsein hinaus, ist jedoch nur möglich, weil ihm ein „Wert“ vorausgeht, weil ihm ein objektiver Wertbegriff vorausgesetzt ist. Ohne diese durchgängige und grundlegende Beziehung auf einen objektiven Wertbegriff könnte es weder das Merkmal der Einheitlichkeit, der Selbständigkeit anderen Erlebnissen gegenüber, noch den Charakter eines „Wert“- und „Wertungs“-Erlebnisses tragen. Sowohl Wertung als Werterlebnis sind eben doch nicht nur psychische Inhalte und Gegebenheiten, sondern mit der Inhaltlichkeit und Gegebenheit ihres Zustandes ist notwendig eine formale Bedeutungsgesetzlichkeit verbunden.

Diese formale und formierende Bedeutungsgesetzlichkeit bildet denjenigen grundsätzlichen Faktor der Erlebnisinhaltlichkeit und Erlebniszuständlichkeit, der überhaupt erst die „Wert“-Stellungnahme und das „Wert“- und „Wertungs“-Erlebnis ermöglicht und begründet. Er ist der Gesichtspunkt, er ist die Idee, die regulative Maxime, das heuristische Prinzip für die Bestimmung des Erlebnisses im Sinne eines metaphysischen Werterlebnisses. So ist das Prinzip und das Kriterium der Beurteilung vom Akt der Be-

urteilung, das formale Gesetz des Erlebnisses vom Vollzug des Erlebnisses streng und fest zu unterscheiden.[1]) Das heisst: Die psychologische Untersuchung der Metaphysik, die sich auf die subjektive Struktur und auf den Erlebnisbestand in der Metaphysik bezieht, ist ebenso wie diese subjektive Struktur selber abhängig von einer Instanz, deren Geltung mit den Mitteln der Psychologie nicht zu erweisen, deren Bedeutung aus der subjektiven Struktur der Metaphysik nicht abzuleiten ist. Dem Stufengang der psychologischen und subjektiv gültigen Tatsachen und Tatsachenverbände ist, wie überall, so auch in unserem Fall, ein Zusammenhang von objektiven Formen überbaut, ein Reich der Ideen übergeordnet, das sowohl jenem Stufengang selber seine Geltung sichert, als auch sein objektives, wissenschaftliches Verständnis ermöglicht und begründet. Die subjektive Struktur der Metaphysik und mit ihr das psychologische Studium dieser Struktur würden ohne jenen Zusammenhang von objektiv-gesetzlichen Geltungswerten ihren Halt, ihre Bestimmung und Bestimmbarkeit, ihre Form, ihre Objektivität, kurz: ihre Möglichkeit verlieren. Diese objektiv-gesetzlichen, in der Systematik der Vernunft gegründeten Geltungswerte, diese „Ideen“ sind, mit dem Worte Platos im „Gorgias“, die *σιδηροι και ἀδαμαντινοι λογοι*, die, wie sie alles Geschehen, so nicht minder das psychische Geschehen der Erlebnisakte festigen und gesetzmässig sichern.

Mit anderen Worten: Entstehung, Entwicklung und Ausreifung des metaphysischen Erlebnisses sind an einen objektiven Geltungswert gebunden. Dieser objektive Geltungswert ist der Begriff des Absoluten. Nur durch die Bindung an ihn und durch ihn gewinnt überhaupt ein Erlebnis den Charakter und die Bestimmtheit eines metaphysischen Erlebnisses, gewinnt es seine Eigenart und Leistungsfähigkeit. So ist diese Bindung eine schlechthin notwendige. Also wieder zeigt sich, dass der Begriff grundsätzlich und grundgesetzlich dem Akt voraufgeht, ihm grundsätzlich überlegen ist, ihn sachlich ermöglicht. Er gibt dem Erlebnis seine Gesetzlichkeit; er ist, wie es der Begriffsfunktion gemäss ist, das Prinzip seiner Formung; er ist für das Erlebnis der Leitgedanke, an dem und durch den sich dieses herauslöst und absondert aus der Fülle der übrigen Erlebnisse, z. B. diejenigen religiöser und künstlerischer Natur, und durch den es für den

---

[1]) Vgl. Bauch am genannten Orte S. 248ff.

Zweck seines psychologischen Untersuchtwerdens kenntlich ist innerhalb der Fülle jener übrigen Erlebnisakte.

Nur von der Werthypostase des Absoluten aus lässt sich die Eigenart des metaphysischen Erlebnisses studieren und klarlegen. Und die im tiefsten Sinne problematische und antinomische Geltung jener Werthypostase, die unendliche Problematik in dem metaphysischen Begriff und in der metaphysischen Interpretation des Absoluten wirkt nun bestimmend auf die psychologische Struktur des metaphysischen Erlebnisses. Wie verschieden ist doch diese Struktur von derjenigen des religiösen und künstlerischen Erlebnisses, von ihrer verhältnismässigen Eindeutigkeit und Geschlossenheit, von der relativen Gradlinigkeit in ihrer Entfaltung und von ihrer Begrenzung. Dem metaphysischen Erlebnis dagegen strömt aus der Inkommensurabilität und aus der Fülle von Antinomien im Begriff des Metaphysisch-Absoluten jener Charakter unendlicher Weite und Unbestimmbarkeit zu, der es von jedem konkreten Erlebnis unterscheidet und abhebt. Nicht nur dass das Erlebnis des Absoluten ein Geflecht aus den nach Art und Herkunft verschiedensten und verschiedenartigsten Bewusstseinsinhalten ist, nicht nur dass in ihm Vorstellungs-, Willens- und Gefühlsakte miteinander verbunden sind; sondern aus dem Bestreben, das Absolute und Unendliche irgendwie zu erfassen, erwächst eine ausserordentliche Mannigfaltigkeit an Ahnungen, schwankenden Sehnsüchten, buntesten Fiktionen und Phantasmen. Intuitionen wechseln und verweben sich mit scheinbar rational begründeten Einsichten; ein Spiel entwickelt sich zwischen halb mystisch, halb intellektualistisch gearteten Eingebungen und konkreten Entlehnungen aus dem Bezirk der wissenschaftlichen Erkenntnis, aber Entlehnungen, die doch zu tiefst umgeformt werden durch die geheimnisvolle Synopsis und durch die mystische Schau, in der sich das Wesen des Absoluten dem metaphysischen Blick ebensowohl entschleiert als verhüllt.

Doch die eigentümliche Art, in der sich im metaphysischen Erlebnis die Erfassung des absoluten, unendlichen Wertes zu vollziehen scheint, ist nur ein Ausdruck und Zeugnis für jene umfassende Irrationalität und Tragik, die überhaupt unser Verhältnis zum Unendlichen kennzeichnet und bestimmt, die diesem Verhältnis seine Eigenart und Unvergleichlichkeit, seine Tiefe und seinen Wert, kurz, seine Unendlichkeit gibt.

Praktische Philosophie und praktisches Leben.

Von Bruno Bauch.

Seit dem Kantischen Terminus „Transzendental“ ist kaum ein Wort so missverstanden, wie das Wort „Immoralismus“ bei Nietzsche. Wenn man sich bloss an das Wort klammert, mag das Missverständnis psychologisch ja selbst verständlich sein. Darum bleibt es, wenn man an die Sache denkt, nicht minder bedauerlich, dass dieses Missverständnis in der Ethik der Gegenwart eine heillose Verwirrung angerichtet hat. Kurz- und engsichtige Feinde Nietzsches glauben aus dem blossen Worte „Immoralismus“ das Recht herleiten zu können, in Nietzsche, der gerade gefordert hatte, „dass man die Leidenschaften am Zügel führe,“ einen Propheten der Zügellosigkeit und Willkür, ja der Lasterhaftigkeit verabscheuen zu dürfen. Aber, wie es nach Kant leichter ist, sich gegen seine Feinde, als gegen seine falschen Freunde zu schützen, so sind auch die falschen Freunde Nietzsches schlimmer als seine offenen Feinde. Seine falschen Freunde sind seine übleren Feinde. Mögen sie ihn auch „Meister“ nennen, so klammern sie sich gedankenlos doch nur an die äussersten Enden nicht seines Geistes, sondern seiner Rockschösse, von denen er selber freilich sie schon längst mit aller Energie abzuschütteln versucht hatte. Und es ist ein jammervolles Zerrbild von Nietzsches edlem Kampf gegen Nützlichkeits- und Krämer-Moral, wenn sie durch ihn alle Moral und Moralphilosophie abgetan wähnen und alle Ethik für tot ausgeben. Über die Schwäche eigenen Denkens und eigenen Wollens beruhigt, glauben sie nun auch der eigenen, auf die Autorität abgeschobenen Verantwortung enthoben, aller aufbauenden, positiven Ethik das Nein ihres feigen Achselzuckens entgegenstellen zu dürfen. Und doch ist mancher dieser armen Tröpfe besser als die contradictio seiner gedankenlosen Theorie, nämlich durch die contradictio seines Lebens zu dieser seiner Theorie. Nicht etwa nur, dass er im Widerspruch zu seinem schwachen, alle Ethik ablehnenden Denken in der Tat vielleicht zur Sittenrichterei über andere neigt,

führt er möglicherweise[1]) für seine Person sogar doch ein ganz anständiges Leben. Er leistet sich nichts, als den Widerspruch einer im übrigen vielleicht ganz heiligen Einfalt. Die wissenschaftliche Reflexion kann über diese zur Tagesordnung übergehen. Höchstens gibt sie ihr zu bedenken, dass auch schon für die einfachste wertvolle Gestaltung des praktischen Lebens objektive Wertkriterien und Wertrichtlinien vorausgesetzt sein müssen, sodass das praktische Leben ganz von sich aus schon nach seiner Beziehung zu der von theoretischer Einfalt zunächst abgelehnten praktischen Philosophie verlangt.

Bedeutsamer und verhängnisvoller als der logische Widerspruch unwissenschaftlicher Einfalt müssen freilich für die praktische Philosophie wahrhaft erschütternde Ereignisse, wie sie etwa auch unsere Zeit gebracht hat, erscheinen; Ereignisse, die einen völligen Zusammenbruch der politischen Moral im Leben ganzer Völker und Nationen offenbaren. Angesichts solcher Tatsachen scheint man sagen zu können, dass die Moral der Wucht, Gewalt und Macht des Lebens unterlegen sei. Solche Rede hat gewiss jeder mehr als einmal von Kleinmütigen und Gedankenschwächlingen zu hören Gelegenheit gehabt. Wer sie führt, ist sich aber von vornherein nicht klar darüber, ob er die Moral vor dem Leben oder das Leben vor der Moral anzuklagen habe. Gemeint ist ja offenbar, dass die Moral sich anderen Lebensmächten gegenüber als die schwächere erwiesen habe. Ob aber daraus eine Anklage gegen die Moral oder gegen die stärkeren Lebensmächte

[1]) Ich sage mit Vorbedacht: „möglicherweise“ und lehne den Schein eines assertorischen oder apodiktischen Urteils nun auch noch ausdrücklich ab. Denn ich weiss, dass Goethe ganz richtig den Skeptiker überhaupt, insbesondere aber den ethischen Skeptiker kurzweg als Feigling gebrandmarkt hat, dass in der Tat also an allen Forderungen des Mutes die skeptische Anständigkeit ihre sichere und scharf umschriebene Grenze findet. Zur Charakterologie des Skeptikers liefert die einsichtigsten Beiträge vielleicht gerade jede schwere und ernste Zeit. Auch aus der unserigen kann man hinlänglich über ihn lernen: Im theoretischen Widerspruch zu seinen ethischen oder besser: antiethischen Negationen ist er es gerade, der förmlich darauf lauert, dass hier „etwas faul sei“, dort „etwas versage“, dort wieder „einer intrigiere“ usw. usw., um in weibischem Klatsch seine moralische Entrüstungsnörgelei weitertuscheln zu können. Und unfähig, dem Ernste der Dinge ins Auge zu sehen, ohne in Depressionen zu verfallen, schleicht er bedrückt oder zermürbt umher oder sucht der Wirklichkeit ausser ihm und seinen Depressionen mit Unrast und Ungefasstheit zu entfliehen.

abgeleitet werden könne, das müsste besonnener Vorsicht doch zunächst höchstens problematisch erscheinen, sodass möglicherweise gerade umgekehrt daraus die Forderung einer Stärkung und Kräftigung der Moral herzuleiten wäre. Wollte man denn etwa dem höchststehenden Menschen, also selbst einem Kant oder Goethe, allein schon daraus einen Vorwurf machen, dass er bloss an Kraft und Gewalt einem wilden Tiere, sei es einem Büffel oder einem Bären, nicht gewachsen sei? Oder hätte man nicht vielmehr zu fordern, dass der Mensch sich Überlegenheit gegen blosse Gewalt und Stärke zu sichern suchen sollte? Das heisst: Man wird Macht und Gewalt, Kraft und Stärke, nicht als Werte an sich anerkennen können. Man wird sie gewiss als wertvoll zu schätzen im Stande sein. Aber gerade dafür wird man Wertkriterien über ihnen voraussetzen müssen, auf Grund deren entschieden werden kann, in welcher Beziehung sie wertvoll sind, in welcher nicht. Und alles, was man über das Unterliegen der Moral unter stärkeren Lebensmächten sagen mag, bewiese, wenn man es mit Vernunft und Recht sagen will, nichts gegen die Moral, sondern alles allein gegen jene stärkeren Lebensmächte, bewiese nur, dass das subjektive Leben gegenüber den objektiven Normen der Moral, nicht aber, dass die objektiven Normen der Moral gegenüber dem subjektiven Leben versagt hätten, und dass die Moral auch als subjektive Lebensmacht zugleich eine objektive Forderung bedeute.

Schon damit also das praktische Leben über sich selbst zur Klarheit gelange, ist es an die praktische Philosophie verwiesen, genau, wie diese an jenes. Denn die praktische Philosophie ist nichts Anderes als die wissenschaftliche Besinnung auf den Wertgehalt des praktischen Lebens selber. Gewiss kann man sein Leben praktisch wertvoll gestalten, ohne ein praktischer Philosoph zu sein, d. h. ohne sich nun auch ausdrücklich in streng wissenschaftlicher Weise auf die objektiven Möglichkeitsbedingungen seiner subjektiven Wertgestaltung zu besinnen, wie man umgekehrt ein praktischer Philosoph sein kann, ohne nun in der Praxis des Lebens auf die praktische Ausgestaltung des Lebens nach den objektiven Wertbedingungen bedacht zu sein, soweit dazu nicht auch schon überhaupt die Philosophie als historischer Kulturwert gehört; wie man, um auf ein besonderes Wertgebiet des Lebens zu exemplifizieren, Künstler sein kann, ohne Ästhetiker zu sein und umgekehrt Ästhetiker sein kann, ohne darum auch schon Künstler

zu sein, was auf die überwiegende Mehrheit aller konkreten Fälle ja in der Tat zutrifft. Es wäre also geradezu ein ungeheuerlicher Wahnsinn, der von keinem schärfer zurückgewiesen werden müsste, als vom praktischen Philosophen selber, wenn man etwa diesem die anmassende Rolle unterschieben wollte, der eigentliche und alleinige Wertgeber und Wertgestalter des praktischen Lebens zu sein. Aber ein ebenso ungeheuerlicher Wahnsinn wäre es, wenn man die wissenschaftliche Besinnung der praktischen Philosophie auf die Wertbedingungen des praktischen Lebens einfach ablehnen wollte. Wollte nämlich eine solche Ablehnung selber auch nur irgend einen, und sei es noch so geringen Wert haben und Anspruch auf ein Mindestmass von Besonnenheit selber machen, so räumte sie dem, was sie ablehnt, schon wieder sein Recht ein, hebt sich in einer contradictio in adjecto selber auf. Will sie aber von vornherein selber wertlos und unbesonnen sein, so dürfen wir sie zwar auf sich selber beruhen lassen; sie ist aber gegen jede philosophische Wertreflexion sowenig eine Instanz, wie das wert- und sinnlose Plappern eines Papageis oder das Murmeln eines Baches. Man kann diese, wie jene zwar zum Objekte der Reflexion machen, aber diskutieren kann man mit jener ebensowenig wie mit diesen, oder wie mit einem Kieselstein. Was aber in menschlicher Rede immer Anspruch auf Sinn und Wert machen mag, das setzt immer auch schon jene objektiven Sinnes- und Wert-Kriterien und Prinzipien voraus, deren Ermittelung Sache der praktischen Philosophie ist. Und man kann für keinen Augenblick seines Lebens sich über seinen Sinn und Wert besinnen wollen, ohne mit dieser seiner Besinnung selbst schon vom praktischen Leben aus auf die praktische Philosophie hinüberzuweisen, sich auf sie zu beziehen und ihr Recht vorauszusetzen.

Je eindringlicher aber die philosophische Besinnung auf die Wertbedingungen des praktischen Lebens ist, um so eindringlicher wird auch die praktische Philosophie auf die Weiten des praktischen Lebens wirken können. Wie bedeutsam diese Wirkung sein kann, das zeigt am deutlichsten vielleicht das Beispiel des Denkers, dem diese Blätter gewidmet sind. Die an sich gewiss nicht volkstümliche Philosophie hat er aus der Enge und Spröde der Wissenschaft in die Weite und Fülle des allgemeinen Bildungslebens getragen, und er ist als Philosoph einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Geister zum Lebensführer geworden. Um über die positive Beziehung von praktischer Philosophie und prak-

tischem Leben zu voller Klarheit zu gelangen, sind nun von vornherein der objektive und der subjektive Wertgesichtspunkt scharf von einander zu unterscheiden. Auf diesen Unterschied deuteten ja auch schon einige frühere Bemerkungen hin. Wenn danach z. B. aus der Tatsache, dass die Moral sich anderen Lebensmächten gegenüber als schwächer erwiese, zunächst nur die Frage abgeleitet werden kann, ob damit eine Anklage gegen die Moral oder gegen die stärkeren Lebensmächte erhoben werde, so kann diese Frage nur entschieden werden auf Grund der Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Seite des Wertproblems. Nur der unentwegte, völlig kritiklose Dogmatist dürfte vorschnell genug sein, die Frage zu Gunsten der stärkeren Macht zu entscheiden. Er müsste eben einfach in der blossen Macht und Gewalt den höchsten Wert schlechthin sehen und vergessen, dass man doch auch erst nach dem Werte von Macht und Gewalt fragen muss, wenn man nicht etwa auch den Wert eines starken Büffels über den eines schwachen und vielleicht sogar kranken Genies stellen will. Nur wenn man begriffen hat, dass alle Wertbeurteilung nicht bloss das Material der Beurteilung de facto, sondern auch Kriterien der Beurteilung de jure involviert, nicht bloss ein Material, das beurteilt wird voraussetzt, sondern auch Kriterien, nach denen es beurteilt wird, und die eine objektive Bedeutung haben müssen, damit die subjektive Beurteilung selber einen Sinn haben kann, dann erst hat man auch den Weg zu einer richtigen, einer rechtlich gültigen Urteilsentscheidung gewonnen.[1]) Und die ganze Frage nach dem Machtverhältnis etwa von Moral und den anderen stärkeren Lebensmächten ist von Anfang an verfehlt, wenn sie als blosse Machtfrage gleich zu einer Wertfrage gestempelt werden soll, gerade weil die Macht bloss als Macht nur ein Tatsachenmaterial der Beurteilung, nicht aber ein Kriterium der Beurteilung abgeben kann und unter dem Namen der Moral dabei selber die Zweideutigkeit und Vermengung eines Wertbegriffs und eines Tatsachenbegriffs, die Verwechselung der quaestio juris und der quaestio facti vorliegt.

Um also von vornherein scharf und klar zu sehen, wäre zu-

---

[1]) Vergl. dazu, insbesondere über die Unterscheidung von Beurteilungsakt, Beurteilungsmaterial und Beurteilungskriterium, ausführlicher meine „Ethik“ in der von W. Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“. 2. Aufl. S. 248 ff.

nächst die Moral de facto d. i. als tatsächliches Sittenleben, oder wenn man will, als Lebensmacht sittlicher Gestaltung von der Moral de jure als Inbegriff objektiv gültiger sittlicher Wertprinzipien zu unterscheiden. Und auf Grund dieser Unterscheidung könnte sodann ermittelt werden, ob und inwieweit jene im faktischen Sittenleben der Menschheit dieser entspräche. Von einem tatsächlichen Unterliegen der Moral unter anderen Lebensmächten könnte also auch immer nur hinsichtlich der tatsächlichen Moral gesprochen werden, nie aber hinsichtlich der objektiv gültigen Moral, die ja keine blosse Tatsache ist; tatsächlich ist immer nur die bloss subjektive Moral. Und wie man fragen könnte, inwieweit in der tatsächlichen subjektiven Moral die objektiv gültige Moral zur Darstellung gelangt, so liesse sich weiter fragen, ob überhaupt in jenen anderen Lebensmächten objektiv-gültige Werte, und welche objektiv gültigen Werte, zur Anwendung und Darstellung gelangen. Gelangte im subjektiv tatsächlichen Sittenleben der objektiv gültige sittliche Wert in Wahrheit zur Darstellung und träten ihm jene anderen Lebensmächte feindlich entgegen, so wäre die zweite Frage sofort negativ entschieden. Denn in der systematischen Vernunfteinheit objektiv gültiger Werte an sich ist der Widerstreit unmöglich. Widerstreit und systematische Einheit schliessen sich aus. Und es würde sich ganz allein die Forderung erheben, die sittlich wertvolle Lebensmacht gegen die wertfeindlichen Lebensmächte zu fördern und zu erhöhen, damit das tatsächlich Wertvolle über das tatsächlich Wertfeindliche siege.

Das in unserer Zeit soviel gebrauchte Wort vom Zusammenbruch der politischen Moral erhält dann den vernünftigen Sinn dahin, dass nicht die Moral in ihrer objektiven Bedeutung zusammengebrochen sei, was ein Widersinn wäre, sondern dass das tatsächliche politische Sittenleben den Anforderungen der objektiven Moral nicht genüge, von objektiv-ethischen Werten entblösst, ja ihnen entgegen ist. Dass damit aber nun überhaupt die Politik etwa zur Moral in einen unüberbrückbaren Gegensatz gestellt werden sollte, das wird nur sehr geteilten Glauben finden, selbst in einer Zeit, in der man den Egoismus heiliggesprochen und auf politischem Gebiete gerade der Phrase vom „heiligen Egoismus“ sich nicht nur nicht geschämt, sondern schamlos genug als Schibboleth verräterischer, treuloser Brigantenpolitik bedient hat. Es wird aber, so steht zu hoffen, überhaupt keinen Glauben finden bei einem Volke, dessen politisches Geschick mitbestimmt worden

ist von Männern, wie etwa von Friedrich dem Grossen, vom Freiherrn vom Stein, von Wilhelm von Humboldt, von Bismarck und wie sie alle heissen, die ihre politische Aufgabe zugleich als sittliche Mission erkannten, oder die, wie Fichte und Treitschke, das als sittliche Bestimmung Erkannte in das politische Leben hineingebildet und dieses nach jener gestaltet wissen wollten. Wenn in einem Zeitalter die Politik zur brutalen Nützlichkeits- und Krämer-Politik verzerrt wird, so liegt diese Verzerrung ebensowenig an der Politik als solcher, wie die Verzerrung der Moral zur brutalen Nützlichkeits- und Krämer-Moral an der Moral als solcher liegt. Das liegt ganz allein an jenem Zeitalter oder genauer: an einer gewissen Menschenklasse jenes Zeitalters. Dass die Politik nicht bloss Nützlichkeitsfaktor zu sein braucht, sondern auch Kulturfaktor sein kann, dass das Wirtschaftsleben selber in den Dienst des allgemeinen Kulturlebens gestellt werden kann, dass die Politik selbst ihren logischen Ort in der allgemeinen Bestimmung der Menschheit hat und das faktische politische Leben seine Verankerung finden kann in einem objektiv gültigen Geiste der Politik, das hat die Geschichte an allen ihren wahrhaft grossen historischen Erscheinungen auf das Eindrucksvollste gerade durch die konkrete geschichtliche Tatsächlichkeit gezeigt und zeigt sie immer wieder. Über die leere Phrase vom „heiligen Egoismus“ lässt sie immer wieder, wenn nicht bald, so doch mit der Zeit, die volle Tat der Hingabe der Person an die grosse Sache triumphieren, um es gleichsam ad oculos zu demonstrieren, dass in dem, was wir mit und seit Fichte die Bestimmung des Menschen nennen, auch die Politik ihren objektiv gültigen, logischen Platz hat, erhaben über alle subjektive Nützlichkeits- und Krämer-Sucht. Mögen darum deren Interessen zeitweise auch über die objektiven Wert-Interessen siegen, so ist dieser Sieg doch nur der Anfang des, wenn auch langsamen, Niedergangs und der endlichen Niederlage des Siegers. Und gerade hier erweist sich auch die Moral, wenn ihre objektive Gültigkeit erst vom subjektiven faktischen Leben ergriffen worden ist, als die stärkste Lebensmacht als objektiv gesetzliche Grundlegung der Wertwechselbeziehung der Gemeinschaft. Und das Sinken ihrer Macht in einem Gemeinschaftsverbande wird immer auch eine Lockerung, ja schliesslich eine Dekomposition dieses Gemeinschaftsverbandes und seinen Niedergang in der allgemeinen Stellung des geschichtlichen Lebens andeuten.

Ein Mann, der eine besonders feine und originelle Durch-

dringung des geschichtlichen Werdens bekundet, Heinrich Leo, hat es einmal in vortrefflicher Klarheit ausgesprochen, dass dann und dort, wann und wo die sittlichen Grundlagen im Leben der Völker verloren gehen, auch die Völker sich selber verlieren und zu Grunde gehen (Universalgeschichte III, S. 19). Das aber heisst, positiv ausgedrückt, eben nichts Anderes, als dass für das Leben der Völker die sittliche Bestimmung selbst zur Lebensmacht werden muss, wenn ein Volk als Volk Bestand haben soll. Wenn man also etwa im Hinblick auf die gegenwärtige Zeitlage von einem Triumph der blossen Gewalt, ja der brutalsten Gewalt über die Sittlichkeit reden mag und, wie wir zugeben, auch reden darf, so hat man doch nicht zu übersehen, dass die gegenwärtige Zeitlage nur ein transitorischer Moment im Gesamtdrama des geschichtlichen Lebens ist. Man darf darum auch von vornherein überzeugt sein, dass jener Sieg der blossen Gewalt als factum brutum nur ein Scheinsieg ist und sein kann und die Peripetie zum wirklichen Niedergang des scheinbaren Siegers bedeutet. Es ist darum sehr bemerkenswert, dass gerade in Beziehung auf die gegenwärtige Zeitlage ein so feiner Kenner des politischen Lebens, wie Paul Rohrbach, betont, „dass es unmöglich ist, und dass es die rächende Macht des Schicksals herausfordert, Gewalt, und sei es die Gewalt des vollkommensten Sieges für die Vernichtung der Lebens- und Widerstandskraft grosser Völker einzusetzen.“ (Zum Weltvolk hindurch! S. 93.) Dabei ist die Grösse eben nicht im Sinne der brutalen Gewalt, sondern im Sinne der kulturschöpferischen Leistung des politischen Völkerlebens zu verstehen, dessen Handeln Rohrbach treffend „auf der Verbindung geschichtlicher Erkenntnis und sittlicher Einsicht begründet“ sieht (ebenda).

Ohne Sittlichkeit, so können wir kurz sagen, keine verbindende Gesittung im Volksleben, ohne diese verbindende Gesittung aber überhaupt auch kein tieferer und festerer Verband, in dem die Gewähr für dauernden Bestand der Funktion eines Volkes in der Gemeinschaft der Völker läge, ein Verband, der eben ein Volk zu mehr als der bloss mechanischen Summe und einem blossen Aggregate seiner Individuen, der es zur organischen Einheit und zum systematischen Ganzen macht.

So führen denn überall die Richtlinien der praktischen Philosophie, der Ethik, Religions-, Rechts-, Staats-, Geschichts-Philosophie in die Fülle des praktischen Lebens hinein, und das zeitliche praktische Leben mündet überall ein in die überzeitliche Wert-

sphäre, deren Ermittelung Aufgabe der praktischen Philosophie ist. Alles praktische Leben als subjektives tatsächliches Wertleben ist immer schon die Synthese von Leben und jenen objektiven Wertprinzipien, die die praktische Philosophie aufzudecken hat. Deren Darstellung im Leben ist allgemein gesprochen die Bestimmung des Menschen. Das Leben als solches, bloss als Leben, ist nicht nur „der Güter höchstes nicht", es steht bloss als Leben noch jenseits von Wert und Unwert. Um wertvoll, um im eigentlichen und höchsten Sinne praktisch zu sein, muss es objektiven Zwecken als objektiven Wertprinzipien dienen. Ein zweckloses Leben ist und bleibt ein wertloses Leben. Wo und wann auch immer es einen objektiven Zweck um des Zweckes willen erfüllt, da und dann erfüllt es sich selbst mit einem Wert, ist im ureigentlichen Sinne wertvoll; es stellt Ewiges in der Zeit dar. „Wer das Gute begehrt, weil es das Gute ist, wer die Wahrheit sucht, weil sie die Wahrheit ist, der hat Augenblicke seines Lebens als Ewigkeit behandelt." Diesen in seiner Einfachheit grossartigen Ausdruck hat Schiller dem Gedanken des historisch Bedeutsamen gegeben, wonach geschichtlich nicht bloss etwas ist, weil es überhaupt einmal geschehen ist, sondern weil es wirksam eingeordnet gewesen ist in einen allgemeineren Wertzusammenhang; zunächst gleichviel, ob wertvoll oder wertfeindlich.[1]) Gerade im konkreten geschicht-

[1]) Dass das auch der tiefere vernünftige Sinn ist von Rankes fast ebenso oft missverstandenen, wie zitierten Satz aus der Vorrede zu seinem Erstlingswerk, er wolle lediglich zeigen, wie es eigentlich gewesen ist, das dürfte hervorgehen aus der glänzenden Untersuchung G. von Belows über „Die Deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen. Geschichte und Kulturgeschichte" (Internationale Monatsschrift, IX, 12, besonders S. 1204). Hier betont G. von Below zunächst, dass in jenem Satze „eine Absage an die rationalistischen Historiker, die vor allem ein Richteramt ausüben wollten" liege; und sodann, dass es nach Ranke auch „nicht die Aufgabe des Historikers sein könne, nach der Art der alten Theologen überall das Eingreifen Gottes in die Geschichte aufzuweisen, dass aber auch das Verfahren der rationalistischen Pragmatiker zu verwerfen sei, stets nur an menschliche List und an menschlichen Egoismus zu denken, dass wir vielmehr das Göttliche in der Geschichte wiederzufinden suchen wollten." Auf diesen letzten Ausdruck ist besonders zu achten. Ohne theologische Redewendung sprechen wir heute in der Geschichtsphilosophie mit Rickert exakt von „Wertbeziehung", die sich gleich offen hält für Werterfülltheit, wie für Wertgegensätzlichkeit, die beide doch immer „Wertbeziehungen" sind und bleiben. Ich hoffe in einem anderen Zusammenhange darauf noch ausführlich zurückkommen zu können.

lichen Leben hat darum die praktische Philosophie ihre Anknüpfung zu suchen und ihre Bewährung zu finden. Es ist also ein so grobes und plumpes Missverständnis, wie es nur überhaupt ausdenkbar ist, wenn man gesagt hat, die idealistische Wertphilosophie lehne es ab, aus der Geschichte zu lernen. Genau das Gegenteil ist richtig. Sie sucht sehr viel, ja alles aus der Geschichte zu lernen. Nur lehnt sie es ab, die konkrete Fülle des geschichtlich-Tatsächlichen durch Ableitung aus der Fiktion vermeintlicher „historischer Gesetze" in dogmatisch-rationalistischem Sinne zu vergewaltigen. Das lehnt sie in der Tat energisch ab, ohne jedoch dabei die Bedingtheit auch des Geschichtlichen in der allgemeinen gesetzlichen Bedingtheit des Geschehens überhaupt zu verkennen. So mögen wir z. B. hundertmal etwa die geschichtlichen Ursachen eines Wirtschaftskrieges aus dem Neid, der Habsucht, der Herrschsucht, der Rachsucht usw. einer der kriegführenden Parteien nach historischer Kausalität verstehen, oder als Bedingung des Niedergangs eines ganzen Volkes vielleicht seine sittliche Depravation erkennen, wer aber wollte sich darum vermessen, dort zugleich auch schon die historisch in Betracht kommende konkrete inhaltliche Fälle der Kriegsereignisse in ihrer historisch-individuellen Bestimmtheit, hier die des völkischen Niedergangs selbst inhaltlich abzuleiten?! Wer so ein „Lernen aus der Geschichte" verstünde, der bewiese nur, dass er selber nichts aus der Geschichte gelernt habe.

Aus dem Zusammenhange von praktischer Philosophie mit Geschichte und Leben verstehen wir auch, dass es ganz und gar nicht im Sinne der praktischen Philosophie ist, wie man ihr fälschlicherweise untergeschoben hat, zu meinen, geschichtlich sei nur das Wertvolle. Man verwechselt und identifiziert dann einfach das Wertvolle mit dem Wertbezogenen. Ja gerade von sich aus erkennt die praktische Philosophie auch die Notwendigkeit des Wertlosen und Wertfeindlichen für die Bestimmung des Menschen, die antithetische Spannung von Sein-Sollendem und Nicht-Sein-Sollendem in dieser Bestimmung. Denn die Darstellung der Bestimmung des Menschen kann nie restlos sein, weil sonst dem Leben ja keine Aufgabe mehr bliebe. Es ist der vernünftige Sinn des Unvernünftigen, dass es überwunden werden muss, und dass es um überwunden werden zu können, doch sein muss, ohne dass es sein soll. Des Sollens wegen muss das Nicht-Sein-Sollende doch sein. Man mag das die immanente Tragik

des Lebens nennen. Darum ist diese doch nicht eine blosse Tatsache, sondern auch eine Vernunftnotwendigkeit. In Platons Lehre vom μὴ ὄν kündigt sich diese Einsicht philosophisch an. In den grossen Weltreligionen, besonders in der christlichen, gewinnt sie ihre gewaltigste Tragweite. Innerhalb des Deutschen Geisteslebens wird sie am tiefsten fruchtbar gemacht. Schon Jacob Boehme, das erste Genie einer Philosophie der Religion auf deutschem Boden in der neueren Zeit, betont, dass nichts in der Welt ist, „so nicht Gutes und Böses inne ist", und dass nur durch das Böse auch das Gute kann vollkommen offenbar werden, wie das Licht nur durch die Finsternis. In seiner Religionsphilosophie nimmt das grösste philosophische Genie der neueren Zeit, Immanuel Kant, sogar in der religiösen Sprache die Lehre vom guten und vom bösen Prinzip auf und gibt in seiner Lehre vom Kampfe des guten mit dem bösen Prinzip dem Wahrheitsgehalt der religiösen Anschauung die begriffliche Grundlegung und philosophische Begründung. Und unser grösstes dichterisches Genie bezeichnet nicht nur als tiefster Lebensdeuter, sondern auch als höchster Wertekünder ein praktisch-philosophisches Wertmass für das praktische Leben, wenn ihm schlechtweg ein Mensch sein „heisst ein Kämpfer sein".

In dem bei Kant, wie bei Goethe in ihrer allgemeinen Lebensanschauung ethisch fundierten Gedanken des Kampfes erhält zugleich der Gedanke der Macht eine neue Bedeutung. Nicht ist ihnen die Macht als Macht auch schon Recht oder geht als Macht gar vor Recht, sondern umgekehrt soll das Recht zur Macht, zur höchsten Lebensmacht werden, insofern es als gerechtes Recht sein Fundament in der Moral hat und im Kampfe mit den rechtlosen und rechtswidrigen Mächten zum Siege zu führen und das Leben von ihnen zu erlösen hat im unablässigen Streben des autonomen Menschen. Wie Kant, so sieht auch Goethe im Erlösungsgedanken den Kern aller Religion, freilich nicht im Sinne des starren und toten Dogmas, sondern des sich immer strebend bemühenden, sich selbst befreienden Lebens, des tathandelnden λόγος:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen."

oder:

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet."

Lenaus „Faust“ und sein Verhältnis zur Philosophie.

Von Carl Siegel (Czernowitz).

Dass Lenau das lebhafteste Interesse für Philosophie gehegt und zeitweise sich sogar intensiv mit philosophischen Problemen sowie bestimmten Lösungsversuchen beschäftigt hat, ist bekannt. Der 20jährige Jüngling teilt der Grossmutter den Beschluss mit, sich ausschliessend auf Philosophie zu verlegen, um einst eine Professur erhalten zu können (August 1822, Schurz S. 138)[1]) — ein Vorhaben, auf das er, nachdem er sich ein halbes Jahr den landwirtschaftlichen Studien gewidmet hatte, abermals zurückkommt (März 1823, a. a. O. S. 145). Ja, sein Schwager Schurz meint, dass erst ihre gemeinsame Lektüre poetischer Werke (1825—28) die Wirkung gehabt hätte, L. von der Philosophie, die ihn früher fast noch mehr als die Dichtkunst anzog, einigermassen abzuziehen und mit voller Seele für die Poesie zu gewinnen. Aber auch später, als sein Dichtername bereits begründet war, kommt er immer wieder auf den Gedanken zurück, sich berufsmässig der Philosophie zu widmen. Das medizinische Studium, dem er sich einige Jahre in Wien hingegeben hatte, löst in Verbindung mit dem Plane, nach Amerika zu gehen, die Idee aus, sich in Philadelphia niederzulassen und Vorlesungen über seine dort noch ganz im argen liegenden Lieblingsfächer, nämlich Pathologie und Psychologie zu halten (woraus entschieden der Einfluss seines Wiener Lehrers, des philosophisch gerichteten Pathologen Ph. Carl Hartman[2]) spricht, den er einmal als den grössten Mann Österreichs

[1]) Lenaus Leben von Anton X. Schurz. Erneut und erweitert von Ed. Castle. 1. Bd., Wien 1913.

[2]) Von Hartmanns (1773—1830) Schriften seien hier hervorgehoben: „Über den Einfluss der Philosophie auf die Theorie der Heilkunde“ (1805), wo er Empirie fordert, ferner „Pathologie, die auf den Lebensprozess begründet wird“ (1813), wo er sich mit der Naturphilosophie auseinandersetzt, endlich „Der Geist des Menschen in seinem Verhältnis zum physischen Menschen, oder Grundzüge zur Physiologie des Denkens“ (1820) — Hartmanns philosophisches Hauptwerk.

bezeichnet, Schurz, 212). Seine Beschäftigung mit einer Theorie der Naturpoesie erweckt in ihm den Gedanken, eine Professur der Ästhetik anzustreben. Als wie wichtig L. übrigens gerade auch für den Dichter die Beschäftigung mit Philosophie erschien, hat er selbst einmal ausdrücklich ausgesprochen, wo er davon mit Genugtuung berichtet, den Freiherrn von Münch-Bellinghausen zum Studium der Philosophie beredet zu haben: „Es gelang mir, ihn zu überzeugen von der misslichen und gedrückten Stellung eines Dichters, der, in seiner Zeit gar nicht philosophisch orientiert, ihren höheren Fragen, um sich nicht zu kompromittieren, zagend und scheu aus dem Wege gehen muss, nur dort eine Stimme hat, wo das Vergängliche behandelt wird, im höheren Rate aber, wo der Menschheit Ewiges beraten wird, verstummen muss“ (An Sophie Löwenthal, 25. Juni 1839, Briefe II.,[1]) 326).

So unzweifelhaft aber L.s Wertung der Philosophie überhaupt und seine Richtung auf sie feststeht, so schwierig, ja z T. unmöglich ist es, rein aktenmässig seinen philosophischen Entwicklungsgang und seine Stellungnahme zu den einzelnen Philosophien namentlich vor 1836 zu erheben, und man ist hier unbedingt auf indirekte Erwägungen und Rückschlüsse angewiesen, um wenigstens hypothetisch einen gewissen Einblick zu gewinnen. Obwohl gerade die Herstellung eines solchen — namentlich gestützt auf L.s Dichtung „Faust“ — das Ziel dieser Abhandlung sein soll, dürfte es sich doch empfehlen, vorweg die allerdings auch anderweitig[2]) schon verarbeiteten wichtigsten quellenmässigen Erhebungen hier in aller Kürze zusammenzustellen.

L.s Lehrer an der Universität in Wien waren Josef Weintridt (für philosophische Religionslehre) und Leopold Rembold (für Philosophie). Bekannt ist, wie gebunden in damaliger Zeit die Vortragenden in Österreich waren, insoferne sie sich an vorgeschriebene Lehrbücher (hier Frints Lehrbuch der Religionsphilosophie und Karpes „Darstellung der Philosophie ohne Beinamen“) genau zu halten hatten; immerhin bewegten sich die beiden Männer, wie es scheint, noch verhältnismässig frei.[3]) Weintridt, der L.s Talent und

---

[1]) Bedeutet hier — und analog auch weiterhin — den zweiten Band der Briefe resp. den vierten von Nik. Lenau, Sämtliche Werke und Briefe in 6 Bänden, herausgegeben von Eduard Castle, Leipzig 1910.

[2]) Vgl. bes. Reynauld, N. Lenau. Paris 1905.

[3]) Wir folgen hier den Erinnerungen Bauernfelds (Aus Alt- und Neuwien (1873) S. 9 ff.), der ebenfalls unter ihnen seine Studien machte.

Geistesart schon damals richtig erkannt hat (vergl. Schurz 156), war ein ästhetisch hochgebildeter Mann, der sich gelegentliche Exkurse über die dreieinige Idee des Wahren, Guten und Schönen, über das Göttliche, welches sich auch in dem Dreieinklang der Künste manifestiere, erlaubte; er wurde übrigens auch bald durch die orthodoxe Partei gestürzt und seines Amtes enthoben, wobei als Hauptanklage seine Verbindung mit dem heute wieder so bekannt gewordenen Philosophen Bolzano ins Treffen geführt wurde. Rembold, den Bauernfeld (Aus Alt- und Neuwien (1873), Ausgewählte Werke, herausgegeben von E. Horner IV, S. 12 ff.) als Gegenteil des eleganten Weintridt und als trockenen Vortragenden schildert, wusste — obwohl eigentlich Eklektiker mit Hinneigung zu Jacobi und später zu Herbart — mit seinem grossen Respekt vor Kant (wenn er ihn auch hie und da mit herbartschen Waffen bekämpfte) seine Zuhörer, die er sonst wenig fesselte, „für den kategorischen Imperativ gehörig zu begeistern". In der Darstellung der Philosophiegeschichte gab er von Kant an den lateinischen Vortrag auf, behandelte übrigens die „Kritik d. r. Vernunft" nur so weit, als klar wurde, dass Kant an Stelle des Dogmatismus „die Philosophie auf die letzte Quelle, auf das menschliche Wissen zurückzuführen bemüht war" und durch Erfassung von Raum, Zeit und Kategorieen als allgemein subjektiven Formen die Grenzen alles Wissens vor Augen gestellt hat mit der Konsequenz, dass alles Übersinnliche unerweisbar sei und bleibe und die höchsten Ideen von Gott und der Unsterblichkeit vor der theoretischen Vernunft keine Realität hätten. „Den höchsten Gütern und Ideen erübrigt nichts, als sich mit Hilfe der praktischen Vernunft als moralische Freiheit in den Glauben hineinzuretten". Hier kam Rembold offenbar in direkten Widerspruch mit dem Frintschen Lehrbuche und seinem es tradierenden Kollegen Weintridt, der als Bolzano-Anhänger jedenfalls gerade auch gegenüber Kant die Möglichkeit einer objektiven Metaphysik und rationalen Fundierung der christlichen Religion vertrat. In der Tat sagt Bauernfeld von Frints Lehrbuch: „Das schwache und trockene Buch war von jenen flammenden Ideen wie verzehrt worden! . . . Wir jubelten der Kritik d. r. Vernunft zu, als der neuen Leuchte der Welt, der Wahrheitsfackel, die uns endlich aufging!" (a. a. O. S. 14).

War unter den Zujubelnden auch der Student Niembsch (L.)? Der religiöse Zweifel war in dem von Haus aus und dann von den Piaristen gläubig erzogenen Knaben (Schurz 93) allerdings schon

frühe erweckt worden, zuerst in dem 14jährigen durch einen griechisch nichtunierten Popen Rudy, der, ein Freigeist und Verächter aller Religionen, sich mit ihm über Gott und andere religiöse Gegenstände unterhielt (Schurz 96), dann im folgenden oder übernächsten Jahre durch seinen Onkel, einen pensionierten Offizier, der mit dem oft bei ihm wohnenden Neffen Voltaires Briefwechsel mit Friedrich d. Gr. las und mit allem Nachdruck den Atheismus vertrat (Schurz 103). Wie weitgehend freilich damit der kindliche Glaube erschüttert war — dies lässt sich aktenmässig nicht beantworten; dass aber die von Kant eingeleitete und von seinen Nachfolgern vollzogene Wendung zum kritischen Subjektivismus dem jungen L. nicht zusagte, dafür scheint eine Äusserung deutlich zu sprechen: „Das Verfahren derjenigen Philosophen (zu welchen Rembold gehört), die eine Lehre des Übersinnlichen aus alleiniger Reflexion auf den menschlichen Geist bilden und keine Naturphilosophie zugeben wollen, scheint mir deshalb unrichtig, weil sich die ewigen Wahrheiten nicht nur im menschlichen Geiste, sondern auch, und viel deutlicher, in den Gesetzen der Körperwelt aussprechen, welche doch immer bestimmter erkannt werden kann, da hier erkennendes Subjekt und zu erkennendes Objekt nicht eins und dasselbe ist, wie bei der Untersuchung des Menschengeistes in seiner Gesetzmässigkeit“ (Briefe I., S. 36).

Dass der Student L. es übrigens nicht bei dem bewenden liess, was ihm vorgetragen wurde, vielmehr dies nur als Anregung zu eigener Lektüre benutzte, ist in einer Disziplin wie der Philosophie von vornherein fast selbstverständlich, wird jedoch auch mehrfach von seinen Studiengenossen bezeugt (vergl. Schurz 133 und 145). So hören wir gelegentlich (1827), dass Spinoza in L.s Händen sei, in den er sich einige Jahre später in Heidelberg vertieft hat, wie sich aus der wiederholten Bezugnahme auf diesen Philosophen ergibt. (Vergl. Briefe I, S. 90, 97, 99; an der letzten Stelle gibt er als Motiv seiner Versenkung „in die Schriften Spinozas“ seine von Tag zu Tag ärger werdende Seelenverstimmung an; denn „das einzige Palliativmittel für mich“ ist Vertiefung in ein geistreiches Werk [An K. Mayer, 1. Dez. 31]). Unterdessen war er offenbar einerseits durch das Medizinstudium — die Medizin stand ja damals noch stark unter naturphilosophischem Einfluss und selbst der oben erwähnte Hartmann, der den Nachdruck auf die Empirie zu legen bemüht war, vertrat gewisse Grundideen der Schellingschen Naturphilosophie —, anderseits durch

den Aufenthalt in Stuttgart und die neugewonnenen Freunde, wie Gustav Schwab und Justinus Kerner, die mit bekannten Schellingianern in persönlichen Beziehungen standen, mit der idealistischen Naturphilosophie vertraut geworden. Und gerade die Beschäftigung mit Schelling mag L. zu Spinoza zurückgeführt haben. Wieder ein paar Jahre später, während der Ausarbeitung seines „Faust", treffen wir den Dichter in das Studium Herbarts versenkt; so heisst es in einem Briefe vom 20. September 1834: „Herbarts philosophische Schriften beschäftigen mich beinahe den ganzen Tag," und er hofft auf Grund dieses Studiums seine ästhetischen Ansichten in ein System zu bringen (Briefe I., S. 282 f.). Desgleichen im nächsten Briefe an dieselbe Freundin (E. v. Reinbeck, 5. Oktober 1834): „Meine metaphysischen Studien werden fortgetrieben" (S. 291), und endlich meldet er im Frühjahr darauf (11. April 1835), dass er wieder zu seinem Herbart zurückgekehrt sei: „Ich finde immer einen gewissen intellektuellen Frieden und Trost im Umgange dieses ruhigen, klaren Geistes" (I., S. 331). Wenn wir uns fragen, was L. jetzt zu Herbart führte, bezw. zurückführte (denn von Rembold her war er ja wohl genügend auf ihn aufmerksam geworden), was ihn an Herbart vor allem so fesselte: seine allgemeine Überzeugung, durch kritische Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe zum wahren Sein der Dinge zu gelangen, oder seine angeblich auf diesem Wege gewonnene spezielle Metaphysik der Realen oder das ausgeführte psychologische System — und wie er sich dazu stellte, so stehen wir allen diesen Fragen vom rein aktenmässigen Standpunkt ratlos gegenüber. Und ganz Analoges gilt bezüglich Schelling, bezüglich Spinoza. Bekannt ist, wie verschieden im Laufe der Zeiten Spinoza aufgefasst wurde, als Atheist, Pantheist, Theist, als Materialist, Positivist oder Idealist, und was alles in sein allerdings nicht so leicht lesbares Werk ‚Ethik' hinein- oder auch aus ihm herausgelesen wurde. Spinozas Werk ist eben eine schöpferische Synthese weit auseinandergehender Motive: auf naturalistischer Grundlage baut sich eine feine, praktisch gerichtete Gefühlspsychologie und endlich eine, freilich nicht im traditionellen Sinne, tief religiös akzentuierte Ethik auf. Natürlich drängen sich uns sonach hier die Fragen auf: Was war S. unserem L.? War es der Naturalismus, die Psychologie oder die religiös anklingende Ethik, die ihn vor allem gefesselt hat? Und weiter: Wie kam es, dass an Stelle des eifrigen Spinozastudiums später ein nicht minder eifriges Studium Herbarts trat:

was haben die beiden Denker bei dem scharfen Gegensatz, der sie trennt, gemein, das den verbindenden Übergang für L. gebildet haben mag? Unmittelbare Zeugnisse fehlen auch hier wieder fast ganz. Man könnte höchstens aus dem Zusammenhang der Briefstellen, wo L. zunächst des Spinoza Erwähnung tut, schliessen, dass es das Problem der ihn von Jugend an beschäftigenden Unsterblichkeit, in Verbindung mit dem Verhältnis von Individuum zum All oder Gott gewesen, dessen Behandlungsweise bei S. ihn gefesselt hat — ein Rückschluss, der aber erst durch andere Erwägungen (vergl. unten) genügende Festigkeit gewinnen wird.

Bedeutend klarer wird L.s Stellungnahme zur Philosophie von 1836 ab, wo er sich als Dichter nach Vollendung des „Faust“ auf den Savanarolastoff stürzt. Wie er in dieser Dichtung oft mit hinreissendem Schwung und tiefer Argumentierung für das Christentum als einer Religion des Schmerzes, der Liebe und der Freiheit wirbt gegenüber heidnischem Pantheismus und einem antikisierenden, atheistisch gewendeten Christentum, so vertritt er nun auch im täglichen Leben den Glauben an einen persönlichen Gott und an Unsterblichkeit (wobei allerdings Spinozas Einfluss noch immer sich bemerkbar macht) — wohl grösstenteils durch Sophie Löwenthal und seine himmlische Liebe zu ihr dazu gedrängt oder doch darin bestärkt — und begeistert sich nur für jene Philosophie, die das Christentum und seine spezifischen Probleme spekulativ zu sichern geeignet scheint. Zwei Denker sind es, an die er sich nunmehr — anknüpfend an persönliche Begegnung — begeistert anschliesst: Martensen und Baader. Der dänische Theologe H. Martensen, dem 1835 auf der Reise nach Wien im Kloster Melk L.s „Faust“ in die Hände gespielt worden war, suchte des Dichters Bekanntschaft, und der durch mehrere Wochen täglich fortgesetzte vielstündige persönliche Verkehr bezeugt schon an sich das lebhafte gegenseitige Interesse, das die beiden aneinander fanden. Die Gespräche mit diesem Denker, von dem L. schreibt: „Ich habe nie einen so spekulativen Kopf gefunden, kaum einen Menschen, dessen ganzes Leben so unverrückbar aufs Ideale gerichtet, mit der kindlichsten Frömmigkeit und einer bezaubernden Herzensreinheit eine so sieghafte Gedankenmacht vereinigt“ (an E. Reinbeck, 29. April 1836, II., S. 227) bezeichnet er als „wahres Vernunftbad“, was auch Martensen seinerseits für sich anerkannt hat (vergl. M., Aus meinem Leben, aus dem Dänischen von A. Michelsen, Karlsruhe und Leipzig 1883, I., 198). Der Stoff der

Gespräche war besonders der Pantheismus, die Persönlichkeit Gottes und des Menschen, was auf Spinoza, Goethe, Hegel und Baader führte, welch letzteren L. noch nicht kannte. M. vertrat den besonders durch Baader in ihm befestigten Standpunkt, dass es vor allem ein persönliches Verhältnis zur christlichen Lehre zu gewinnen gelte, aus dem Glauben entfalte sich dann schon allmählich die Erkenntnis, denn der Inhalt des Glaubens sei die objektive Wahrheit, sei Gottes Offenbarung durch sein Wort und seine Werke, und aus der Gotteserkenntnis gehe weiters eine neue Welterkenntnis hervor, eine Erkenntnis der höheren gegenüber der gegenwärtig allein wahren vergänglichen Welt (Martensen a. a. O. I,, 166 f.). Diese Anerkennung der positiven Religion als einer absoluten Voraussetzung hat L. (14. Juli 1836) als vortrefflich bezeichnet und Martensen seinen „unsichtbaren Zensor" bei der Gestaltung seines „Savanarola", den er ihm auch bei Erscheinen gewidmet, genannt („als ein stets gegenwärtiges geistiges Komplement meines Dichtens", 24. April 1838).

Womöglich noch inniger stellte sich die zwischen L. und Baader bestehende Seelenharmonie heraus. Hatte L. an M. geschrieben: „Es ist ein Glück für den Dichter, wenn er in einem tief verwandten Leser seine spekulative Ergänzung findet; ein zwiefaches Glück, wenn er diesen Leser kennt und seinen Freund nennt" (II., 275), so war es umgekehrt Baader, der erklärt, in L. „endlich einmal einen Dichter zu finden, der imstande wäre, seine spekulativen Ideen zu inkarnieren" (an E. v. Reinbeck, 16. September 1837, II., 263). Aber mächtig war auch der unmittelbare Eindruck, den L. alsbald von dem Denker gewann, dessen ganzes Spekulieren, zum Teil im engsten Anschluss an Jacob Böhme, darauf ausging, die Persönlichkeit Gottes, mit Einschluss der Dreifaltigkeitslehre, sowie sein Verhältnis zur Welt als ihres Schöpfers dialektisch zu begründen, und der eben dadurch auch auf Schellings spätere Entwicklung in theistischer Richtung bedeutsamen Einfluss gewonnen hat. Baaders Wirkung auf sich schildert L. in folgenden lapidaren Sätzen: „Ein grosser, gewaltiger Denker. In einem stündigen Gespräch mit ihm wächst man um viele Jahre. Da steigen Gedanken auf! Der Geist wird einem grösser, ganz fühlbar grösser, um dem grossen Gegenmann gewachsen zu sein" (an S. Löwenthal. 13. September 1837, II., 102). Leider hat L. nichts Genaueres über die Gespräche berichtet mit dem „philosophischen Zauberer", die sich alsbald in der ersten Stunde der

gemachten Bekanntschaft und in dem am nächsten Tage sieben Stunden währenden Zusammensein ergaben. Sicher ist nur, dass Baaders Vertrauen zu L. durch dessen „Faust“ errungen worden war, in dem er „tiefer gegangen als alle die anderen Herren“ (II, 263) und dass der Münchener Theosoph, eben mit einer Abhandlung über das Wechselverhältnis der Sophia, des Logos und des Satans beschäftigt, wünschte, L. möchte ihren Inhalt poetisch behandeln. Zur Ausführung dieses Planes ist es nicht gekommen. Noch einmal, im folgenden Jahre (Juli 1838), hatte L. sich ein paar Stunden „recht angenehm“ mit Baader unterhalten (II., 302), bald darauf beschäftigten ihn bereits „die Albigenser“ aufs Lebhafteste, deren Stoff „in alle Regionen seines Herzens“ hineinspielt (an E. von Reinbeck, 11. September 1838, II., 314), — und der Verkehr mit Baader sowie Martensen findet ein Ende.

Übrigens findet sich von nun ab — wenn ich nicht irre — in seinen Briefen überhaupt kein Bezug mehr auf einen Philosophen. Aber auch L.s Verhältnis zur Religion (wenigstens im christlichen Sinne) hat eine entschiedene Wandlung erfahren. Dies spiegelt sich nicht nur in der Dichtung ‚Die Albigenser‘ wieder, in die allerdings hegelsche Ideen hereinspielen, sondern kommt in gelegentlichen brieflichen Äusserungen in unmittelbarster Weise zum Ausdruck (vergl. II., 326, 345, III., 149, 186, 204).

Soweit die quellenmässigen Daten. Und nun wollen wir versuchen, auf L.s Verhältnis zur Philosophie namentlich in den Jahren 1831—1835 wenigstens hypothetisch Licht fallen zu lassen, indem wir die in seinem (1833—35 gedichteten) „Faust“ zum Ausdruck kommenden Ideen verwerten wollen. Ist L.s „Faust“, wie fast übereinstimmend hervorgehoben wird, ein durchaus persönliches Bekenntnis, so darf von ihm ergiebiger Aufschluss für unsere Frage erwartet werden, soferne es nur gelingt, den wahren Sinn dieser Dichtung richtig zu erfassen. Allerdings scheint dies m. E. bisher noch nicht so ganz geglückt zu sein und soll daher hier in neuer Weise versucht werden. Der tiefergehenden Interpretation mag eine zunächst noch mehr äusserlich gehaltene, kurze Inhaltsdarstellung[1]) vorangeschickt werden.

Das Missverhältnis von Unendlichkeitsstreben und menschlicher Schwäche ist es, das Faust zur Versündigung führt: „Und

[1]) Eine sorgfältig eingehende, biographisch und literarisch bezugreiche Analyse hat August Hildebrand gegeben. (Lenaus Faust, Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Bd. 19, Neue Folge 1907, S. 41 ff.).

Sehnsucht wird zum Hassen — Dass mich „die Endlichkeit gefangen hält“. Die Hilfe von Religion und Kirche weist er einem die Bekehrung versuchenden Mönch gegenüber schroff zurück: „Ich kenn euch wohl und hass euch längst, ihr Frommen! — Willst du ums Haupt dein Cingulum verstohlen — Mir werfen, wie die Schlinge einem Fohlen? — Ich lache dein und spotte ganz gewaltig — Der Metze Babels, alt und missgestaltig“ (304—308) und verschreibt sich dem Teufel. Nachdem Faust dem religiösen Glauben auch formell abgesagt hat (durch die Bibelverbrennung: „Sie brennt; ihr Zauber ist besiegt; — Der Trost, den sie geboten, fliegt — Zerstreut in grauen Aschenflocken“) (470—472), weiss ihn der Teufel ganz in die Sünde zu verstricken. Durch seine teuflischen Untaten bezeugt Faust nunmehr nicht nur seinen Abfall von Gott, sondern auch seine wachsende Entfremdung gegenüber den Banden der Natur; zuerst schändet er das Naturschöne und die von Gott geheiligten Menschenrechte (Der Tanz: Verführung einer Dorfbraut), dann das Heiligschöne und die unmittelbaren Gottesrechte (Der See: Verführung der Nonne). Aber noch mehr: Der Teufel weiss selbst Fausts Versuch, sich der niedrigen Gemeinheit zu entziehen, oder richtiger seinen darin noch immer sich äussernden Zug zur Höhe in Sünde zu verwandeln. So zunächst in der Mariaepisode; Prinzessin Maria gegenüber, die das künstlerisch Schöne symbolisiert, fühlt sich Faust (als Maler) klein: „Doch, wie auch flammt des Wunsches Leidenschaft — Die Ehrfurcht hält ihn fest in scheuer Haft. — O Frauenschönheit! Vieles ist zu preisen — An dir, in ewig unerschöpften Weisen; . . . — Mag auch des Sünders Herz zur Lust entflammen, — Wenn er in deine Zauberfülle blickt, — Doch sieht er auch dein Ewiges und schrickt — An dir, du Himmelsabgrund! scheu zusammen“ (1823—1826, 1831—1834). Allein dabei bleibt es nicht. An die Erschauung dieses Himmels knüpft Faust das stürmische Verlangen, dass diesem seinem Zug zur Höhe sogleich entgegengekommen wird; der Hölle Macht bereits entrückt sich wähnend, fleht er: „Mir strahlt ein wunderbares Hoffnungslicht. O nein! ich kann, ich will euch nicht entsagen, — Ich wills noch einmal mit dem Himmel wagen! — . . . — Ach, nur ein leises Wort, ein Hauch, ein Blick — Dass du mich liebst, es ist genug, genug, — Auf immer zu verwandeln mein Geschick . . . Ich bin gerettet, hab ich dich errungen!“ (903 ff., 1912—1915, 1925) und so kommt er in Konflikt mit jenem, der ältere Rechte hat und ihn, den noch

auf tiefrer Stufe Stehenden, höhnt. Auf diese Art wird das an sich Gute, nur in unangemessener Weise sich äussernde Streben Faust zum Verhängnis, zur Quelle neuer Versündigung. In heller Wut vergreift er sich an dem ihn Höhnenden und wird zum Mörder. Im Begriffe, sich dem Göttlichen (auf dem Wege der Sinnlichkeit, d. i. durch die Kunst) wieder zu nähern, entfremdet er sich durch den Totschlag noch mehr als bisher Gott und der Natur. Freilich, wenn Faust — von der Natur ausgestossen — („Doch fasst es wieder mich mit herber Pein, — Als könne morden nur der Mensch allein“) (2083—2085) sich nicht mehr als ihr Glied fühlen kann — den Kontakt mit ihr als Gegenbild hat er noch immer nicht verloren. Noch versteht er die Sprache der Natur, deren Gestalten die von ihm verlorene Unschuld ihm mahnend weisen: „Der frische Wald, die grünen Lämmerweiden, — der Friede, der auf allen Bergen ruht, — Und drüber hell der Wolken Freudenglut: — Das alles muss ins kranke Herz ihm schneiden. — Doch wecket ihm der Seele bangste Qual — Der ferne Bach, tief unten in dem Tal. — Die Wasserstimme, leise klagend, scheint — Ihm seine Unschuld, die von ferne weint“ (2054—2061). Erst nachdem der Teufel auch diese Bande mit der Natur zerrissen, die letzte Besinnung Faust geraubt (durch Reichung eines Weintrunks) und jene Naturstimmen als Selbstbetrug ihm bezeichnet hat: („. . . . . ob die Natur — Dir freundlich scheint und wohlgewogen, — Ob feindlich grollend, beides nur — Hast du in sie hineingelogen“) (2197—2200) fühlt sich Faust endlich — von Gott und Natur gelöst — auf sich selbst gestellt und bekennt sich bedingungslos zum Teufel: „Dem Teufel hab' ich mich ergeben — Den Teufel lieb ich, er soll leben!“ (2237). Nun sucht er eine neue Umgebung, die seiner Isolierung entspricht. Nach Abschiednahme vom Grabe seiner Mutter (d. i. von dem für ihn abgestorbenen grünen Mutterboden [vgl. „der grüne Plunder“] der einzelnen Lebewesen) begibt er sich aufs Meer, das in seiner Einsamkeit, Wildheit und Leerheit am bestem seinem Ich als äusseres Gegenbild entspricht. „Ich will nun fort, hinaus ins Meer, — Das ist so einsam, wild und leer, — Das blüht nicht auf, das welkt nicht ab — Ein ungeschmücktes, ewiges Grab“ (2471—2474). Und wieder in der Erhabenheit des Meeressturms wächst Fausts Seele; wieder — durch den Teufel vergiftet — wird dieser Zug zur Höhe in ihm zur Verachtung der menschlichen Kreatur: Faust wird, indem er den schreckensbleichen Kapitän des Schiffes nach den Worten: „Ich

dulde nicht die Schmach im Angesicht, — Den Menschen da, in seiner Bettlerblösse — Genüber der Natur in ihrer Grösse“ (2936—2938) ins Meer wirft, ein zweites Mal zum Mörder! Und es wird Fausts Zug zur Höhe zum Hochmutswahn der Gottgleichheit: „Du Weltenherr, ich trotze deiner Macht! — Hier klebt mein Leib am Rand des Unterganges — Doch weckt der Sturm in meinem Geist die Urkraft, — Die ewig ist, wie du, und gleichen Ranges — Und ich verfluche meine Kreaturschaft!“ (2958—2962). Ist aber Fausts Ich allein der wahre Gott, dann ist alles Einzelne in der Welt nur Trübung des göttlichen Bewusstseins oder vielmehr Inhalt faustischer Träume und kann durch Gegenvorstellungen verdrängt, vernichtet werden. Dies gilt offenbar vom Teufel und seinen Aktionen, dies gilt aber auch von Faust, seinem empirischen Ich und seinen empirischen Untaten. Um völlig und im reinen Sinne Gott zu sein, braucht Faust also — gemäss seiner nunmehr errungenen Ansicht von der Welt — nur die empirischen Bestimmungen seines Daseins „wegzuträumen“; er tut's, indem er sich das Messer ins Herz stösst. (Danach scheint es fast unverständlich, warum fast alle Faust-Interpreten den Selbstmord nicht genügend begründet finden, z. B. auch Reynaud, N. Lenau, Paris 1905, p. 215.) In Wahrheit ist Faust — so will der Dichter sagen —, gerade da er sich des Teufels endgiltig entledigt zu haben wähnt, schliesslich gar zum Selbstmörder und damit unwiderruflich des Teufels Beute geworden. Mephisto triumphiert in den Schlussversen: „Du warst von der Versöhnung nie so weit, — Als da du wolltest mit der fieberheissen — Verzweiflnngsglut vertilgen allen Streit, — Dich, Welt, und Gott in Eins zusammenschweissen. — Da bist du in die Arme mir gesprungen, — Nun hab ich dich und halte dich umschlungen!“ (3432—3437).

Versuchen wir rückblickend das Ganze der Faust-Tragik auf eine kurze Formel zu bringen, so darf sie wohl lauten: Fausts aus der Verschreibung an den Teufel resultierende Versündigung vollzieht sich in zwei Stadien, zuerst im Abfall von Gott und Natur, dann in der Rebellion gegen Gott, d. i. dem Anspruch der Gottgleichheit und Herabsetzung der Natur sowie alles Kreatürlichen zum blossen selbsterzeugten Schein. Durch Anwendung dieser Herabsetzung auf sich selbst, erfolgt der eigene Untergang. In der bewirkten Rebellion liegt die dämonische Macht des lenauschen Mephisto, gegen den der goethesche geradezu ein charmanter Herr ist; so wird es auch

dem immer strebenden Faust bei Goethe noch möglich, seinen Krallen zu entrinnen, während es für Lenau von allem Anfang an feststand (vergl. Castle, N. Lenau, Leipzig 1902, S. 55), Faust werde vom Teufel geholt. Das hängt psychologisch natürlich mit L.'s Pessimismus zusammen, aber jedenfalls ist auch schon damit eine grössere Nähe zur ursprünglichen Sage des christlichen Mittelalters gegeben, der eben der Glaube an die Realität und Macht des Teufels zu Grunde liegt. Mit vollem Recht hat Martensen, dessen Faust-Besprechung der Dichter selbst als „meisterhaft! unvergleichlich!“ (Martensen a. a. O. 212) bezeichnet hat, diesen Gegensatz des goetheschen und lenauschen „Faust“ betont und auf die Verschiedenheit der Weltanschauungen zurückgeführt: „Goethes Faust ist eine rein individuelle Konfession, Ausdruck und Darstellung der inneren Erlebnisse des Dichters“, (zugleich poetischer Ausdruck der sog. Sturm- und Drangperiode in Deutschland). . . . die Weltanschauung ist die pantheisthische oder halbpantheistische und skeptische. . . . . Sein Mephistopheles ist ein modernisierter Teufel, ein Prinzip der Negativität, eine Personifikation des Bösen, welches selbst nur als eine Verneinung aufgefasst ist, jedoch zugleich als zu diesem Dasein mitgehörig, um Gegensätze, Leben und Bewegung zu schaffen. Aber wie verschieden hiervon ist die christliche Weltanschauung!“ (a. a. O. I, 189, 191). Lenau dagegen war es vorbehalten, die so ganz in der christlichen Weltanschauung wurzelnde „Idee des Faust, die dem Deutschen so nahe ans Herz gelegt ist, wieder aufs neue aufgenommen und versucht (zu haben), sie nicht von irgend einem dieser Idee äusserlichen und fremden, sondern von ihrem eigenen Standpunkte, dichterisch zu behandeln.“ (Johannes Martensen Nik. Lenaus Faust, S. 12 f).

Und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass L.'s Faust-Dichtung aus persönlichstem Erlebnis hervorgegangen ist. Darum ergibt sich die Frage: Wie konnte L. von seinen individuellen geistigen Erlebnissen aus, zu einer solchen besonderen, dem christlichen Anschauungskreis homogenen Gestaltung der Faust-Idee gelangen? Behufs Beantwortung dieser Frage gilt es nun endlich, hinter die bisher dargelegte, sozusagen exoterische Auffassung des Gedankeninhalts zu dringen und den tieferen philosophischen Bezug verzugsweise zu erfassen. Vielleicht kann hier den Ansatzpunkt zu weiteren Fragen eine für die obige Darstellung scheinbar sich ergebende Schwierigkeit bieten. Sie ist durch die Szene „Die Schmiede“, die eben deshalb oben ganz übergangen wurde,

gegeben. Faust schwankt dem jungen, hübschen Eheweib des Schmieds gegenüber „zwischen Lust und Scheue“. Aber schon beginnt die heisse Begier die Oberhand zu gewinnen: „Das Blut in seinen Adern stürmisch wallt, — Und seine ganze Flammenseele zückt — Auf ihre schöne, reizende Gestalt“ (1541—43). Da ist's Mephisto, der Faust mit einem derben Schlag auf die Schulter die Jammergestalt der von ihm früher verführten und verlassenen, jetzt als Mutter und Bettlerin erschienenen Dorfschönen zu erblicken zwingt und so durch Erweckung wirkungsvoller Reue vor neuer Schandtat bewahrt. Der Teufel als Erwecker des bösen Gewissens und Bewahrer vor neuerlicher Schuld — das hat, aus dem Zusammenhang gerissen, sicherlich etwas Ueberraschendes an sich! Und doch ergibt sich das als notwendige Folge aus dem Ganzen oder vielmehr aus dem besonderen Wesen des lenauschen Mephisto. Fragt man: Was verkörpert Mephisto? — Eine Frage, deren Beantwortung auch zugleich die andere: Wer ist Faust? mit sich bringen wird — so dürften drei Momente es sein, die vor allem Licht auf jene Fragen zu werfen geeignet sind. 1. Mephistos Forderungen an Faust und das von ihm angestrebte Ziel, 2. seine Versprechungen gegenüber Faust und ihre Erfüllung, 3. Fausts und Mephistos Verhältnis zu Görg. Was 1. betrifft, so handelt es sich um die Absage gegenüber dem christlichen Gott, die bei Faust verhältnismässig rasch gelingt, dann um seine Loslösung von der Natur und endlich die Isolierung und Vernichtung im eigenen Ich. „Von Christus ist er los; noch hab ich nun — Zu lösen meinen Faust von der Natur. — . . . . . Ist mir der Bruch gelungen zwischen beiden, — Von jeder Friedensmacht ihn abzuschneiden, — Dann setzt er sich mit seinem Ich allein, — Und in den Kreis spring ich dann mit hinein. — Dann lass ich rings um ihn mein Feuer brennen; — Er wird im Glutring hierhin, dorthin rennen, — Ein Skorpion sein eignes Ich erstechen“ (752f, 766—772). Was Mephisto dafür Faust versprochen hat, das ist, ihn zur nackten Wahrheit zu führen. Und dieses Versprechen erfüllt der Teufel getreu, in Person des bösen Gewissens. Er zeigt — und hiemit löst sich das oben als überraschend Bezeichnete — Faust schonungslos, was in Wahrheit aus seinen Schandtaten hervorgegangen ist (vergl. neben der Szene „Die Schmiede“ noch: „Der See“). Wenden wir uns endlich zum dritten erhellenden Moment, Fausts und Mephistos Verhältnis zu Görg. Von hier aus gewinnt m. E. der tiefere Sinn von L.'s Dichtung wohl seine schärfste Beleuchtung.

Görg, ein Schiffer, der in der vorletzten Szene (Schenke am Meeresstrand) uns vorgeführt wird, wie er nach dem glücklich überstandenen Schiffbruch das Leben in vollen Zügen zu geniessen versteht: „Ein Dirnlein frisch, ein Becher Sekt — Nicht minder wohl als euch mir schmeckt. — Den leichten Schwarm der Sorgenmücken — Ersäuft der Wein; das Freudenmädel — dient eben mir als Mückenwedel, — Doch nicht zu lärmendem Entzücken“ (3034—3039) hat mit Faust gemein, dass er gleichfalls dem Sturm auf dem Meer furchtlos getrotzt hat, weshalb er auch von Faust ins Vertrauen gezogen wird: „Ich fand an dir ein Wohlgefallen, — Stoss an, mein wackrer Bruder du!“ (3078f.) Weiter freilich reicht die Ähnlichkeit zwischen beiden nicht. Denn Görg hat sich eben nicht erst von Gott loslösen müssen, er hat den Gottesglauben nie gekannt und ebensowenig Gewissensbisse — ein Mangel, der seinen naiven, völlig ungestörten Sinnengenuss ermöglicht. So begreift man, dass der Teufel seinerseits sich zu ihm in Freundschaft hingezogen fühlt; Görg aber beantwortet diesen Freundschaftsantrag mit schroffster Ablehnung: „Ihr seid mir der fatalste Wicht, — Der mir vorkam in meinen Tagen“ (3344f.). Hält man hiermit zusammen, welchen Standpunkt Görg vertritt, so ergibt sich alsbald die fundamentalste Bestimmung für das Wesen von L.s Mephisto: Dieser ist eben das Fatalste, was sich vom görgschen Standpunkt aus denken lässt. Und wozu bekennt sich Görg? Von Faust um seinen Glauben befragt, bekennt er: „Ich glaube — Kameradenwort, — Bei gutem Wind wohl an den Port — Ich glaube, dass ein Schiff versinkt, — Wenn es zu viel Gewässer trinkt, — Ich glaub an diesen süssen Kuss; — Ich glaube, dass ich sterben muss“ (3096—3103). An Gott dagegen glaubt er nicht, weil er sich sinnlich nicht fassen lässt und weil er im Sinnlichen, wie Berg, Luft, Meer und Sternen nichts anderes, denn eben Sterne, Meer, Luft und Berg zu sehen vermag nnd es für den Nüchternen keinen Sinn hat. „Ich schaute nie sein Angesicht, — Niemals mir seine Stimme klang; — Wenn er von mir was haben will, — So blieb er nicht so mausestill, — So gab er mir ein Zeichen lang“ (3105—3109). Selbst die Natur ist ihm ein blosses Abstractum: „Ei was Natur! Wer ist denn die? — Wo steckt sie denn? Ihr saht sie nie; — Auch so ein abgezogner Geist, — Der euch im trunknen Kopfe kreist?“ (3238—3241). Görgs Standpunkt ist also der sogenannte gemeine Menschenverstand oder — richtiger ausgedrückt — platter Empirismus und materialistischer

Sensualismus. Worauf dieser verächtlich herabsehen zu können meint, ist bekannt: Auf alle idealistische Spekulation.

Und damit haben wir den entscheidenden Gesichtspunkt für die philosophische Perspektive gewonnen, die uns L.s Faust-Problem eröffnet. Das Ganze bezieht sich weniger auf das moralische, als vielmehr auf das theoretische Gebiet. Die menschliche Schwäche ist das Unvermögen des wissenschaftlichen Erkennens. An der Leiche erkennt Faust als sezierender Anatom die Unzulänglichkeit der analysierenden Naturwissenschaft gegenüber der Lebenssynthese: „Mein Freund, das plumpe Messer tappt vergebens — Verlassnen Spuren nach des Flüchtgen Lebens“ (73f.). Aber ebenso wenig wie die äussere Beobachtung vermag die innere für die Erforschung des eigenen Selbst, d. i. die Psychologie, denn das Bewusstsein ist nur ein schmaler Streif zwischen dem weiten Reich des Unbewussten und der unerforschlichen äusseren Natur. „In meinem Innern ist ein Heer von Kräften, — Unheimlich eigenmächtig, rastlos heiss, — Entbrannt zu tief geheimnisvoll'n Geschäften, — Von welchen all mein Geist nichts will und weiss. — So bin ich aus mir selbst hinausgesperrt, — Und stets gerichtet von Zweifeln und gezerrt, — Ein Fremdling ohne Ziel und Vaterland, — In dem ich schwindelnd, strauchelnd fort mich quäle — Zwischen dem dunklen Abgrund meiner Seele — Und dieser Welt verschlossnen Felsenwand, — Auf des Bewusstseins schmalem, schwanken Stege — Solang dem Herz belieben seine Schläge“ (155—166). Somit scheint der Agnostizismus im Rechte („Nichts ist die Wissenschaft“), aber Fausts „unlöschbare Sehnsucht nach Erkennen“ kann sich dabei nicht begnügen und fragt: „Doch wo ist Rettung — Aus meiner Zweifel heimlicher Verkettung?“ (180f.). Bis ihm durch Mephisto die Antwort kund wird: „Du musst . . . . . kühn zur Wahrheit dringend durch die Schuld . . . . . — Dem Menschen gab der ewige Despot — Für ihr Geschick ein rätselhaft Gebot; — Nur dem Verbrecher, der es überschritten, — Wirds klar und lesbar in das Herz geschnitten. — Hast du den Mut, um diesen Preis zu wetten, — so kann dich dies mein Wort vom Zweifel retten“ (208, 213 218). M. a. W.: Für den Menschen gibt es auf theoretischem Gebiete keine Erkenntnis; doch im Moralischen offenbart sich in der Stimme des Gewissens der wahre Kern des Seins. Das aber ist offenbar nichts anderes, denn Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, Kants, des Alleszermalmers, und dessen, der Humes verallgemeinertem Skeptizismus im Praktischen

Grenzen gesetzt hat. Jetzt versteht man auch die von Mephisto an Faust gestellte Bedingung, Abwendung von Gott und Natur. Ihr eigentlicher theoretischer Sinn ist: Gott kann nur geglaubt, aber nicht theoretisch gewusst werden und die Natur, wie wir sie kennen dürfen, ist nicht wahre Natur. Wenn Faust also durch die „Schuld“ erst zum Wahrheitskern dringend dargestellt wird, nachdem er auf theoretischem Boden Gott und die wahre Natur preisgegeben hat, so handelt es sich um eine beissende Satire Lenaus auf Kant: Ist Pflichtbewusstsein, was allein uns Wahrheit liefert, so ist — das ist in trocknen Worten der Sinn des Ganzen — der beste Weg zu dieser das Unrecht oder vielmehr die Schuld, denn dann kommt uns eben in der Reue die Pflicht am deutlichsten zum Bewusstsein. Hatte schon Schiller gespottet: „Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung — Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin. — Da ist kein andrer Rat: du musst suchen, sie zu verachten — Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut“, so kann Lenau für seine Zwecke noch einen Schritt weiter in der Ironisierung Kants gehen. Moralität kann nur zur Geltung kommen — so meint Schiller in Kants Sinne — wenn böse Neigungen, die eben überwunden werden, vorhanden sind; Moralitätsbewusstsein — darauf weist Lenau — kann schon zur Geltung kommen, wenn schlimme Neigungen ohne jegliche Überwindung zu bösen Handlungen führen, soferne nur Reue auftritt. Merkwürdigerweise ist diese offenbare Satire auf Kant, wie es scheint, bisher unbemerkt geblieben, wenn auch bereits Lenaus Freund Karl Mayer sie herausgefühlt haben mag, da er angesichts des Faustfragments (1833) zur Vertiefung des philosophischen Gehaltes ganz allgemein „eine schmerzliche Satire über die Ergebnisse philosophischer Systeme etc.“ wünscht. Ja, vielleicht sind trotz L.s bei aller grundsätzlichen Zustimmung bezüglich der praktischen Durchführung abwehrender Antwort[1]) die „sehr erfreuenden“ Bemerkungen des Freundes nicht ohne Einfluss geblieben.

[1]) „Die Idee einer Satire über die Ergebnisse philosophischer Systeme ist gut; aber für den Umfang meines Gedichts würde so etwas nicht passen. Wäre die Satire kurz, so wäre sie zu dunkel und unvollständig; wäre sie lang, so wäre sie zu lang. Überdies könnte man mirs als eitles Auskramen einer philosophischen Erudition missdeuten“ (15. August 1835, I., 354). Die Stelle in dem (noch ungedruckten) Briefe Karl Mayers lautet folgendermassen: „So reich an den trefflichsten Zügen die mehr zufälligen Szenen nach Fausts Verschreibung sind, so trenne ich mich doch immer

Nicht nur sind von den vier zum Faust-Fragment hinzugekommenen abschliessenden Szenen: Der Traum, der Sturm, Görg und Fausts Tod die zweite grossenteils und die letzte ganz philosophisch, sondern es liegt in der Sturmszene tatsächlich eine weitere ganz offenbare Satire, nämlich auf die Ideenphilosophen (vergl. weiter unten), vor.

Ist aber in Lenaus Faust das teuflische Prinzip die von Kant in der Philosophie unternommene Wendung zum Subjekt, so kann Faust, der sich ihr verschrieben hat, natürlich nicht mehr die Menschheit im allgemeinen, aber ebensowenig nur Lenau persönlich sein, sondern er muss die im Zeichen der subjektiv-idealistischen Spekulation stehende, nach Erkenntnis ringende Zeitepoche etwa von 1780—1830 sein, die durch Kant und seine idealistischen Nachfolger in Deutschland gekennzeichnet ist. Es wird nun unsere Aufgabe sein, die Entwicklung der subjektiv-idealistischen Philosophie dieser Epoche in Parallele mit Fausts Nöten, seinem Verhältnis zu Mephisto, sowie dessen Forderungen, Zielen und Versprechungen etwas näher ins Auge zu fassen. Die Entwicklung beginnt damit, dass von Kant die Unmöglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntnis behauptet, die Natur, soweit sie sich erkennen lässt, zur blossen Erscheinung gemacht und der Primat der praktischen Vernunft (das moralische Gewissen als Bürge des wahren Seins) erklärt wird. Der Mensch wird so auf sich gestellt — und hier stehen wir bei Fichtes Konsequenz aus Kants kritischer Philosophie —, als Vernunftwesen ebenso der Gerichtsbarkeit der Religion, wie den Fesseln der

ungern schon von den ersten mehr philosophischen Partien des Gedichtes, und wenn ich etwas zu wünschen hätte, so wäre es, dass diese beim Erscheinen des ganzen Werkes noch bereichert würden. Auch dürfte Faust als mächtiger Geist sich vielleicht weniger darauf beschränken, über Zweifel im allgemeinen zu klagen; es wäre gewiss anziehend, wenn er in die Natur dieser Zweifel, in seine Arbeiten und Kämpfe um die Wahrheit noch etwas reichlichere Blicke tun liesse. Eine schmerzliche Satire über die Ergebnisse philosophischer Systeme etc. könnte vielleicht in wenigen Zügen grosse Wirkung tun. Trefflich erscheint mir besonders Dein Mephisto, seine Anerbietung, den Faust durch Schuld zur Wahrheit zu führen etc.“ Herrn Professor Ed. Castle, dem ich die gütige Mitteilung dieses Briefes (29. Juni 1835) verdanke, sowie auch eine Reihe höchst wertvoller Literaturnachweise, sage ich an dieser Stelle nochmals herzlichsten Dank. Die erstmalige Veröffentlichung dieses wie so vieler anderer interessanter Dokumente zu Lenau soll die leider noch ausstehende Fortsetzung der Castleschen Ausgabe von Schurz' Lenau-Biographie bringen.

Natur enthoben. Erhält ja doch der Gottesglaube seine Sanktion erst durch das menschliche Gewissen, wie die Natur ihre Gesetze durch den menschlichen Verstand. Die letzte gradlinige Konsequenz dieser subjektivistischen Entwickelung ist Hegels panlogistische Lehre: Alles was ist, Gott und Welt in Natur und Geschichte, ist in Wahrheit nichts anderes als das menschliche Denken in seiner nach den logischen Gesetzen notwendigen Entwicklung. Das ist in der Tat aber auch die letzte Perspektive, die bei Lenau Mephisto Faust eröffnet. Er verspricht ihm einen Tempel zu bauen, „wo dein Gedanke ist als Gott zu schauen — Du sollst in eine Felsenhalle treten — Und dort zu deinem eignen Wesen beten . . . Du kannst das Los des Mannes dort geniessen, — wie er die Weltgeschichte wird beschliessen. — Doch sieh dich vor, dass du nicht wirst zu Spotte!“ Aber noch machen sich in Faust infolge seines Zugs zur Natur und endlich seines Zugs zum Absoluten gewisse Inkonsequenzen und Umbiegungen geltend. Genau so finden wir, wie in der philosophischen Entwicklung unserer Epoche Schelling mit den Mitteln der fichteschen Ich-Lehre eine Philosophie der Natur (zunächst also bloss als Erscheinung im subjektiven Sinne betrachtet) entwickelt, dann aber, Natur und Geist in seinem ‚transzendentalen Idealismus‘ parallelisierend, vom subjektiven zum objektiven Idealismus umbiegt, um weiter in der „Identitätslehre“ zum Absoluten und seinen Offenbarungen in den Ideen des Universums aufzusteigen. Man vergleiche damit, wie in unserer Dichtung Faust auch nach der Verschreibung immer wieder an die Natur sich wendet und sie endlich auf dem Meer in ihrer Analogie zum Ich (als stets gehinderten Lebensdrang) zu verstehen glaubt. [Standpunkt des transzendentalen Idealismus!] „Hier rauscht es unbestreitbar in die Seele, — . . . Dass die Natur auch ewge Sehnsucht quäle — Nach einem Glücke, das sie nie gewinnt; — Und was da lebt im regen Labyrinth, — Kann sich in Ruhe nirgendwo verschanzen“ (2853—2857). Aber noch mehr. Während Faust noch daran ist, in der Natur ein selbständiges, wenn auch resultatloses Streben, ähnlich dem im eigenen Ich zu entdecken, — mischt sich bereits Mephisto ein: nicht nur will er jene Entdeckung durch Verallgemeinerung (Anwendung auf das Leben der Rinder!) lächerlich erscheinen lassen und sie Faust verleiden, sondern durch den vorübergehend suggerierten theistischen Gedanken verdrängen, dass alle Veränderung in der Welt gar nicht Selbstzweck, sondern

ein blosses Mittel der Gottheit (des ewigen Hirten) sei, sich durch Offenbarung dessen, was „allein dem alten Hirten teuer“ (2900) ist, die Langeweile zu verscheuchen (vergl. 2861—2890). Und zwar — meint Mephisto — nennen Philosophen das, was zur Offenbarung kommen soll, „Ideen“ und er gesteht, schon öfter gelegentlich ein solches Ross geritten zu haben, bis es ihn abgeworfen hätte und zu seinem Hirten und zur Natur („Weide“), von der alle Ideen ja ihre Nahrung ziehen, zurückgekehrt sei. („Die Rosse nennt der Philosoph Ideen; — Mir aber ists ein inniges Ergetzen, — Heranzuschleichen mich mit feinem Tritt — Und plötzlich mich auf so ein Ross zu setzen — Und durch die Welt zu machen einen Ritt, — Bis mich das Ross abwirft und scheu zurück — Zu seinem Hirten flieht und Weideglück; — Denn was Natur gebiert, die reiche Mutter — Verzehrt die Herd' als frisches Weidefutter“) (2902—2910). Denn — dürfen wir hinzufügen — eine solche objektive Ideenlehre führt doch letzten Endes wieder zum Theismus und Naturalismus zurück; da aber von ihnen Mephisto Faust endgültig gelöst hält, so glaubt er ihn, dem jeder Ausweg ins Objektive abgeschnitten und also auch eine Ideenlehre — sei es in Platos, sei es in G. Brunos Sinne — unmöglich gemacht ist, rettungslos der subjektiv-idealistischen Spekulation (d. h. sich) verfallen, und ruft ihm zu: „Du, Röslein, bist für dieses Los zu gut, — Drum steck ich lieber dich an meinen Hut!“ (2911 f.). Wie Mephisto hier Gott als Hüter der Ideen (der Rosse) auffasst, so hatte Schelling in seinem „Bruno“ (1802) die Ideen als „die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes“ bezeichnet (Sämtliche Werke, Bd. IV, S. 225) und gesagt, jede Idee sei das Universum in der Gestalt des Besonderen (V., 390), und das Universum die Form (Selbstanschauung) des Absoluten, die erkennbar wird in der Weltentwicklung.[1]) Die Frage war dann nur: Wieso entsteht die Besonderung, wie vermag im Absoluten das individuelle Ich zu existieren? Schelling war zuerst (System des transzendentalen Idealismus, 1800) so aufrichtig, zu gestehen, das sei das „Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie“ (III., 410), allein nachdem er zu seiner Identitätslehre vorgeschritten war, glaubte

---

[1]) Dabei hat auch Schelling gerne von der „Nacht“ (des Absoluten) gesprochen, die aus sich den Tag gebiert oder dergleichen (vergl. z. B. Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zusatz zur Einleitung (1803). [II, 66]. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802) [IV. 404]).

er sich aus jener Schwierigkeit mit der Erklärung herausretten zu können, die Welt der Einzeldinge sei nur Trübung der allgemeinen Einheit (IV., 264), ja eigentlich blosses Nichtsein (IV., 298). Genau so ruft auch Faust zunächst aus: „Könnt ich vergessen, dass ich Kreatur!“, aber nachdem er sich einem wahren Rausche allumfassender Natureinheit hingegeben („solang ein Kuss auf Erden glüht, — Der nicht durch meine Seele sprüht, — Solang ein Schmerz auf Erden klagt, — Der nicht an meinem Herzen nagt, — Solang ich nicht allwaltend bin, — Wär' ich viel lieber ganz dahin — . . . Ich fühls, es ist derselbe Drang, — Der hier in meinem Herzen lebt, — Und der die Flut zum Himmel hebt: — Die Sehnsucht nach dem Untergang. — Es ist das ungeduldge Zanken, — Hindurchzubrechen alle Schranken. — In freudenvollem Todesfalle — Zusammenstürzen alle — alle!“) (3314—3319, 3322—3329), scheint ihm Erlösung in dem Gedanken zu winken: „Doch — ist das alles nicht ein trüber Schein? — Und dass ich abgeschnitten und allein? — So ists! Ich bin mit Gott festinniglich — Verbunden und seit immerdar — Mit ihm derselbe ganz und gar, — Und Faust ist nicht mein wahres Ich“ (3380—3385). Faust, alles Menschenleben und selbst der Teufel „ist nur des Gottbewusstseins Trübung, — Ein Traum von Gott, ein wirrer Traum“ (3391 f.). Traumvorstellungen aber lassen sich durch willkürliche Traum- oder Phantasievorstellungen entgegengesetzter Art aufheben und somit muss Faust zur Schlussfolgerung gelangen, durch empirische Vernichtung des bloss empirischen (und also illusionären) Ich das Absolute hervortreten zu lassen.

Wie aus einem Briefe M. Schleifers an Schurz (1. Dezember 1833)[1]) erhellt, sollte Faust dem ersten Plane zufolge sich erhängen, worauf noch jetzt eine sonderbare Stelle in der Verschreibungs-Szene (487—492) zurückgehen mag; indem sich Schleifer gegen diese für „einen gemeinen Schuft, aber nicht für einen grossen Sünder“ passende Form von Fausts Selbstmord wendet, meint er: „er soll sich den Tod minder als verdiente Strafe, denn als den Löser des Rätsels, das das Leben nicht zu lösen verstand, herbeirufen.“ Ob diese Bemerkung des Freundes auf L. Eindruck gemacht hat? Jedenfalls dürfen wir sagen, dass sein Faust tatsächlich den Tod herbeiruft als vermeintlichen Löser der philosophischen Schwierigkeiten, zugleich freilich (im objektiven Sinne) als Strafe —

[1]) Ebenfalls noch ungedruckt und mir von Ed. Castle freundlichst mitgeteilt.

im Sinne der von selbst sich einstellenden Strafen — für seine Hingabe an die teuflische Spekulation. Indem L. nach Fausts Selbstmord Mephisto nicht nur bestehen, sondern triumphieren lässt, bringt er durch den Abschluss des Dramas zum Ausdruck, einerseits, dass es über das Ich-Bewusstsein hinausreichende Realitäten gibt, und anderseits dass die Spekulation, die mit Beiseiteschiebung des religiösen Glaubens an ein Absolutes sich auf ihr Ich allein stellen wollte, doch immer wieder dem religiösen Zug zum Absoluten folgen und so sich nicht nur untreu werden, ja die eigene Individualität vernichten, sondern gerade auch das Absolute verlieren muss, das uns nur in seiner gegensätzlichen Spannung zum Individuum offenbar werden kann. Oder m. a. W.: Selbst der Zug zum Absoluten führt den, der einmal sich dem Teufel subjektiv-idealistischer Spekulation verschrieben hat, dazu, die Schranken der Individualität oder der Kreatürlichkeit abzuwerfen, und entfernt ihn gerade so vom wahren Absoluten, dessen Erfassung nur der Kreatur möglich ist im religiösen, an die gegensätzliche Spannung von ohnmächtiger Endlichkeit und erhebender Unendlichkeit gebundenen Bewusstsein. Wenn Lenau vorgeworfen wurde,[1]) sein Faust werde am Schluss sich „sichtbar untreu". dadurch dass er „zur verschmähten Narkose des Glaubens an das Verbundensein mit der Gottheit" greift, so liegt eine offenbare Verwechslung zwischen Theismus und Pantheismus vor; jenen hat Faust seinerzeit verschmäht, dieser ist gerade eine Konsequenz der teuflischen subjektiv-idealistischen Philosophie bei einem idealgesinnten (zur Unendlichkeit strebenden) Manne wie Faust. Pantheismus führt zum Atheismus[2]) oder noch genauer: Unendlichkeitsstreben führt beim Nichtgläubigen zur Rebellion gegen Gott — das ists, was bezüglich des Religionsproblems L. zum Ausdruck bringen will, das weiss sein Mephisto und darum galt es ihm nur, Faust endgiltig vom Glauben abzulösen, dann

---

[1]) Vergl. O. Ewald, Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart, Berlin 1904, S. 154, 155. — Ewalds Leitgedanken, dass das religiöse Problem bei L. es ist, „in dem alle Ströme lyrischer Intuition und denkender Weltbetrachtung münden", kann ich natürlich nur zustimmen.

[2]) Vergl. besonders Lenaus Äusserung vom 23. Januar 1837: „Der (?) alte Dämon, das pantheistische Luder, habe ich dahin geschickt, von wannen er gekommen, d. h. zum Teufel" (An J. Kerner, II, 248).

musste dieser schon ganz von selbst und mit Notwendigkeit seine Beute werden.[1])

Letzten Endes hat also L. mit seinem Faust die Unzulänglichkeit des nach Kant sich entwickelnden subjektiven Idealismus und des daraus resultierenden rationalen Pantheismus des späteren Fichte, Hegels und Schellings (vor seiner sog. Freiheitsperiode) ausdrücken wollen, der ebenso am Problem der Individualität wie der Existenz des Bösen scheitern muss. Beachten wir, dass Schelling und Hegel Schwaben gewesen, so wird erst Lenaus Erklärung so recht verständlich, seinen Faust nur im Schwabenlande erscheinen zu lassen, sowie ihre Begründung: „weil Faust ein geborener Schwabe ist.“ Bezöge sich diese Bemerkung nur auf den Dr. Faust der alten Sage, so könnte L.s Begründung doch kaum für mehr als einen schlechten Witz gelten; übrigens drückt er auch selbst in den hinzugefügten Worten: „Auch ist sein Charakter ein wahrhaft schwäbischer. Dieser Hang zu spekulativer Schwärmerei, dieser redliche Ernst in Verfolgung einer überhirnigen, abenteuerlichen Idee, dieses leichtgläubige Sichprellenlassen vom Teufel scheinen mir echte Züge des schwäbischen Nationalwesens, und ich möchte Fausts Verschreibung einen erhabenen Schwabenstreich nennen“ (an Max Löwenthal 29. November 1834, I., 298) deutlich genug aus, welchen Faust er im Auge habe. Auf wen würde diese Kennzeichnung besser passen als auf die schwäbischen Romantiker der Philosophie? Doch vielleicht wird man unserer ganzen Faust-Auffassung in ähnlichem Sinne, wie es Martensen seitens Bauernfeld geschehen ist, entgegenhalten wollen, dass wir dieser Dichtung viel zu viel Philosophie unterlegten und es dem Dichter jedenfalls um solchen abstrakten Sinn durchaus nicht zu tun war. Allein, dass es L. auf den philosophischen Sinn seines „Faust“ gerade ankam, geht daraus am besten hervor, dass er

[1]) Doch dem scheint Oskar Ewald a. a. O. S. 89 schon vorweg geantwortet zu haben, wenn er sagt: Nicht die Grösse des Strebens besiegelt Fausts Fall. „Der Wunsch, Gott zu werden, ist kein Frevel: aber dabei Mensch bleiben wollen, heisst, sich zum Untergang verurteilen“. Darauf kann nur erwidert werden: So unchristlich dachte L. jedenfalls nicht, als er den Faust zum Abschluss brachte: keinen Frevel konnte ihm nur bedeuten der „fromme“ Wunsch, Gott zu werden, d. i. der Wunsch, soferne man sich seiner Unerreichbarkeit bewusst ist oder mit dem Hochgefühl verschmolzen die Demut in sich trägt. Ins Erkenntnistheoretische gewendet: Solange neben dem individuellen Subjekt ein gegenüberstehendes reales Objekt anerkannt bleibt.

nicht nur in der zweiten Auflage ihn viel klarer herausgearbeitet hat, sondern dass, von ganz kleinen Zusätzen abgesehen, geradezu alles, was zum ursprünglichen Text der ersten Auflage hinzugekommen ist, diesem Zwecke dient. So, ausser dem bekanntlich ganz neuen „Waldgespräch“, in welchem der endgiltige Bruch Fausts mit der Natur und das Sichzurückziehen auf das starre Ich ausdrücklich ausgesprochen wird, das Auftreten des um Faust werbenden Mönches und Fausts abschlägiger Bescheid, sein Spekulieren über das metaphysische Verhältnis von Gott und Welt unmittelbar vor der Verschreibung, sowie die Erweiterung des Programms des Teufelsfeldzugs [„Von Christus ist er los; noch hab ich nur — Zu lösen meinen Faust von der Natur“ etc. bis zum Schluss: „So will Verstossner ich mein Leiden kühlen, — Verderbend mich als Gegenschöpfer fühlen“] (752—775), dessen regelrechte Durchführung dann Faust bestätigt mit der in der letzten Szene (Fausts Tod) eingeschobenen Rekapitulation seines Entwicklungsganges; „Ich habe Gottes mich entschlagen, — Und der Natur, in stolzem Hassen, — Mich in mir selbst wollt ich zusammenfassen;“ (3286—3288). Lenau hat somit ganz recht, wenn er, in der Bearbeitung der zweiten Auflage begriffen, schreibt: „Manches Allzuskizzenhafte und nur Angedeutete ist weiter ausgeführt . . . und viele zerstreute Lichter sind in die rechten Brennpunkte gesammelt worden, wodurch das Gedicht an Zusammenhang und Motivhaftigkeit bedeutend gewonnen hat. Mephistopheles hat einige tiefere Evolutionen des Bösen gemacht, und besonders ist Fausts Stellung zum Christentum schärfer gezeichnet“ (An S. Löwenthal, 2. August 1840, II., 399). Gewiss war auf diese Verdeutlichungen Martensens Faustbesprechung nicht ohne Einfluss; doch natürlich nicht in dem Sinne, als ob der philosophische Rezensent mehr des Gedanklichen hineingelegt hätte, als vom Dichter selbst gedacht worden war, wie der seichte Bauernfeld wohl meinte (Martensen, Aus meinem Leben, I., 213), vielmehr nur insoferne er aus dem formalen Gegensatz des von ihm vielfach nur bildlich und des vom philosophischen Interpreten gedanklich-abstrakt Ausgedrückten das Bedürfnis herausgefühlt haben mag, die zum Verständnis des rein-philosophischen Schlusses der Dichtung im Vorausgehenden zwar vorhandenen, aber „zerstreuten Lichter“ eben „in die rechten Brennpunkte zu sammeln“.

Martensen scheint auch — wenigstens im Hinblick auf die Faustgestalt selbst — den philosophischen Sinn der Dichtung eben

da gesehen zu haben, wo wir ihn suchten, denn er sagt im Anfang seiner Besprechung: „Die Philosophie der modernen Zeit .... hat ihr Cogito ergo sum, diese Selbstposition des menschlichen Geistes, in seiner Abstraktion vom Schöpfer, in Hegel vollendet, und die verschiedenen Formen des philosophischen Rationalismus sind in dem Hegelschen Pantheismus als Momente aufgenommen .... Das ganze Streben der modernen Philosophie war in seinem innersten Wesen ein Faustisches.“ (Johannes Martensen, Über Lenaus Faust, Stuttgart 1836, S. 11f.). Wenn er diese Idee ins einzelne nicht weiter durchgeführt hat, so rührt dies wohl von seiner Verkennung Mephistos her, in dem er allzu sehr bloss den Teufel im moralisch-christlichen Sinne gesehen hat. Neben Martensen ist Anastasius Grün der Wahrheit noch am nächsten gekommen, wenn er, an Grillparzers Lenautitulierung „Deutscher Dante“ anknüpfend, vom „Faust“ sagt, er gemahne „wie eine göttliche Komödie der modernen pantheistisch-skeptischen Weltanschauung.“ Noch präziser ist es freilich gemäss unseren Ausführungen von einer Tragödie des Zusammenbruchs der subjektiv-idealistischen Philosophie zu sprechen — eine künstlerische Gestaltung, die für den Dichter zugleich eine Selbstbefreiung aus den schillernden Illusionen jener Weltanschauungsrichtung so, wie sie wenigstens unser Dichter sah, darstellt.[1]) L. — das muss gegenüber der immer wieder vertretenen gegensätzlichen Auffassung betont werden — identifiziert sich trotz all des persönlichen Einschlags in seinem Faust mit ihm, der sich selbst den Tod geben muss, nicht und, indem er ihn eine Beute des Teufels werden lässt, anerkennt er eben mit allem Nachdruck die Superiorität des Objektiven gegenüber dem individuellen Ich. Lenau hat in Fichtes Subjektivismus, Schellings Naturphilosophie und Hegels Panlogismus (die Lehre von der Weltentwicklung als Selbstentfaltung der menschlichen Vernunft) die folgerichtige Fortentwicklung von Kants kritischer Philosophie und seiner Proklamierung des Primats der praktischen Vernunft gesehen und so schien ihm offenbar durch Kants Nachfolger das Urteil über Kant selbst gesprochen. Bekanntlich hat auch die reale (historische) Weiterentwicklung der nachkantischen Philosophie in Deutschland ein ähnliches Verdammungsurteil über den subjektiven Idealismus gesprochen. Hegels Lehre hat sich infolge

[1]) Es sei sogleich hier hervorgehoben, dass die Deutung des Idealismus Kants und seiner Nachfolger als „subjektiven Idealismus“ eben die Deutung L.s und seiner Zeit ist. (Vergl. das Folgende im Text.)

allzu einseitiger Erfassung bei den Schülern ihres Meisters selbst aufgehoben und ist in deren Fassung bankerott geworden; die Folge dieses Bankerotts war jedoch, dass man in Deutschland gerade auf Kant zurückging und nur in anderen Erfassungsweisen seiner Lehre (im Sinne eines Realismus oder aber eines wirklich strengen Kritizismus) Befreiung aus den subjektiv-idealistischen Nöten suchte. Anders in Oesterreich. Hier, wo Kants Studien zu Ende des 18. Jahrhunderts infolge der innerpolitischen Zustände nicht gründlich Wurzel fassen und man daher an der Weiterentwicklung keinen eigentlichen aktiven Anteil nehmen konnte, sah man sich im 19. Jahrhundert sozusagen der fertigen Entwicklung mit einem Male gegenübergestellt, und so glaubte man fast allgemein, (bis zu Alois Riehl und z. T. wohl auch späterhin noch) Kant am besten nach seinen Nachfolgern beurteilen zu können: So sah man — freilich mit Unrecht — in Kant lediglich den Vater des deutschen subjektiven Idealismus und suchte ihm gegenüber die Objektivität zu retten. In L.'s Faust-Dichtung spiegelt sich also offenbar die in Oesterreich seinerzeit ganz allgemeine, ja fast kennzeichnende Auffassung Kants und der Stellungnahme zu ihm.

Jetzt begreifen wir auch, was L. bei Spinoza ebenso wie etwas später bei Herbart suchte: Es war eine objektiv fundierte Metaphysik. Oder noch genauer: Was L. zunächst bei Spinoza suchte und zu ihm hinzog, war sein Wurzeln in der Natur und Ausgehen von der Natur; was er bei ihm fand und ihn längere Zeit an ihn fesselte, war die Befriedigung des Zuges zum Göttlichen, anknüpfend eben an die Versenkung in die grosse Natur, Aufschluss über das Verhältnis des Individuums zum Universum, endlich ein durch allen Naturalismus hindurchschimmernder Gegensatz zwischen der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes und der Vergänglichkeit der übrigen Natur. Aber dauernde Befriedigung konnte L. hier nicht finden, das Subjekt forderte seine Rechte. So versuchte er es mit dem ihm von allen Seiten entgegengebrachten Schelling, dessen Naturphilosophie dem in der Naturseele lebenden und webenden Lyriker in vielen Punkten ja sehr zusagen musste. Aber je mehr L. sich in Schelling und dessen über die Naturphilosophie hinausstrebende Gedankengänge versenkte, musste er eben jener Tragik gewahr werden, deren dichterische Gestaltung wir in Faust sehen zu dürfen meinen, und die in dem subjektiv-idealistischen auf Kant zurückgehenden Ausgangspunkt begründet liegt, den schon der junge Student nicht

gutheissen wollte. Wir begreifen ferner ebenso, warum L. gerade in der Zeit der Ausarbeitung seines Faust zu Herbart sich hingezogen fühlte. Es war der Gegensatz zur subjektiv-idealistischen Philosophie im Ausgangspunkt und in der Methode: Nicht durch Reflexion auf das eigene Ich oder gar durch Intuition, sondern durch kritische Bearbeitung der seitens der äusseren Natur uns aufgedrängten Erfahrungsbegriffe sollte das wahre Wesen der Welt ergründet werden. Doch auch bei Herbart konnte L. nicht stehen bleiben; ganz abgesehen davon, dass auch Herbarts spezielle Metaphysik sich allzu sehr wieder dem subjektiven Idealismus nähert, musste L. in seinem rational-optimistischen Idealismus vergebens nach einer Erklärung für das Böse in der Welt suchen.

Wo war sonach für Lenau der Ausweg zu finden? Wir dürfen noch einmal an Schelling erinnern; auch bei ihm hatte sich die Unzulänglichkeit des subjektiven Idealismus und Rationalismus durchgerungen. Grosses Aufsehen machte gerade um die Wende von 1833 und 34 Schellings Vorrede zu Cousins „Fragments philosophiquès“, in welcher er literarisch zum ersten Male scharfe Abrechnung mit Hegel hält und in Verwerfung seines bisherigen Standpunktes als „negativer Philosophie“ eine neue zu entwickelnde „positive“ in ihren Grundzügen darlegt. Doch waren die Ansätze zu dieser schon viel früher in den unter Einfluss Baaders geschriebenen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) sowie in der gegen Jacobi gerichteten Streitschrift „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc.“ (1812), zutage getreten. Der Pantheismus macht von da ab mehr und mehr bei Schelling der Vorstellung eines persönlichen Gottes Platz; neben den Universalwillen oder Verstand tritt bei Gott wie bei jedem einzelnen Wesen in der Welt als Existenzprinzip die blosse Sucht oder der blinde Wille, wie er durch Schopenhauer späterhin so bekannt geworden ist, und mit der Blindheit des Willens ist auch eine Erklärung für allen Schmerz und alles Böse im einzelnen der Welt gefunden. Genau diese Wandlung ist es nun, die, wie bekannt und auch aus den oben gegebenen Daten zu ersehen ist, auch der Dichter des „Faust“ durchgemacht hat. Aber erst in der Parallelisierung mit Schelling verstehen wir so recht den in dieser Wandlung waltenden Zusammenhang zwischen Schätzung der Persönlichkeit und Rückwendung zum religiösen Glauben an Gott, den Lenau selbst nachdrücklich betont hat: „Ich erkannte und

erfühlte an dir„ — so schreibt er an seine geliebte Sophie Löwenthal — „den vollen Zauber, das Schöne, Unersetzliche, Alleinbeseligende der Persönlichkeit. Die starren und herzlosen Naturkräfte und Naturgesetze können unmöglich ein Wesen zustande bringen, wie du bist. Du bist ein Lieblingsgeschöpf eines persönlichen, liebenden Gottes“ (23. Februar 1837, II., 45). Wir verstehen ferner die enthusiastische Aufnahme, die nunmehr Martensen bei L. fand, und das Sichverstehen mit Baader gleich im ersten Augenblick ihrer persönlichen Bekanntschaft. Wir verstehen so endlich auch — was unverständlich wäre, wenn der Faust noch eine durchaus skeptische Auffassung des Dichters[1]) bezeichnete und seine Durchführung nicht schon das Bekenntnis zum Christentum involvierte —, dass L.s Faust bei jenen beiden mit dem Dichter persönlich noch nicht bekannten christlichen Denkern mächtig gezündet hat. L.s „Faust“ ist eben bereits ein indirekter Ausdruck der christlich-religiösen Weltanschauung L.s, und sein „Savanarola“ bedeutet nicht, wie meist angenommen wird, einen Bruch mit dem Faust, sondern die gedankliche Vertiefung und Fortsetzung dessen nach der positiven Seite, wozu sich schon der Dichter des Faust in negativer Weise bekannt hatte, — die Vertiefung einer christlich-theistischen Weltanschauung.

---

[1]) Was infolge Identifizierung Lenaus mit seinem Faust heute noch meist angenommen wird, obwohl schon Martensen mit Recht hervorgehoben hat, „dass darum, weil Faust als Skeptiker (? eigentlich als Suchender) dargestellt wird, keineswegs auch die .... von dem Dichter vertretene Lebensansicht die skeptische zu sein braucht“. (Aus meinem Leben, I., 213.)

Philosophie und Dichtung.

Von Max Frischeisen-Köhler (Halle Saale).

Die Schriften und Werke, in denen die Philosophen ihre Lehren der Mitwelt und der Nachwelt überliefert haben, können zusammen mit den poetischen Darstellungen, den wissenschaftlichen Arbeiten und religiösen Dokumenten unter den allgemeinen Begriff der Literatur gefasst werden. Die Anfänge der literarischen Entwicklung zeigen eine engste Verschmelzung dieser Gattungen nach Form und Inhalt: die poetische Bindung beherrschte ursprünglich alle Formen geistiger Mitteilung. Sehr bald aber machte sich das Bewusstsein von dem Unterschied dichterischer und wissenschaftlicher Darstellung geltend. Die endgültige Trennung der schönen und der wissenschaftlichen Literatur konnte durch gelegentliche äussere Angleichungen, die bis in die Zeit der Grundlegung der exakten Wissenschaften reichen, nicht aufgehoben werden.

Anders verhält es sich mit der philosophischen Literatur. Lebt in ihr von Anfang an der Zug zur Wissenschaftlichkeit, so hat doch die Form der strengen wissenschaftlichen Darlegung nur in gewissen Zeiten sich durchsetzen und Anerkennung finden können. Erst die Systeme des 17. Jahrhunderts, vor allem die Ethik des Spinoza, erstreben in ihrem Beweisverfahren „modo geometrico“ eine Annäherung an die Form der exakten Denkweise. Sodann ist die deutsche transzendentale Schule in der Durchbildung ihrer Methode zur höchsten Strenge und zu einer Abstraktion fortgeschritten, die selbst die der mathematischen Spekulationen noch überbot. Aber daneben haben die Philosophen zu allen Zeiten auch in freierer Weise ihre Lebens- und Weltansicht mitgeteilt. Überblickt man die philosophische Literatur des Abendlandes von ihren ersten Anfängen in Griechenland bis auf die Gegenwart, so finden sich in ihr auch nahezu sämtliche Formen der Poesie. Wir haben, wenn man beliebige Beispiele herausgreift, abgesehen von den älteren halb religiösen Hymnen, das epische Lehrgedicht (Parme-

nides, Lucrez, Nietzsches Zarathustra), den dramatischen Dialog (Platon, Giordano Bruno, Shaftesbury, Diderot, Schelling), den lyrischen Monolog (Marc Aurels Selbstgespräche, die Soliloquien des Augustinus, den Discours des Descartes, Schleiermachers Monologen), den philosophischen Roman (Voltaire, Carlyle), die Fabel (Mandeville), das Gedicht (Angelus Silesius), Aphorismen (Pascal, Nietzsche), Essays (Montaigne, Emerson) usw. Alle Gattungen der Schriftstellerei scheinen in der philosophischen Literatur vertreten und diese selbst ist durch fliessende Grenzen mit der Dichtung verbunden. In ihr finden sich alle Abstufungen von der Demonstration nach mathematischem Vorbild bis zu der freiesten Phantasieschöpfung und dem Bekenntnis persönlichster Stimmung.

Diesem sich schon in der Form der philosophischen Werke ausprägenden Verhältnis von Philosophie zur Kunst entspricht auch eine innere Angleichung und Abhängigkeit. Wie stark ist doch der Einfluss gewesen, den ästhetische Ideen und ästhetische Ideale auf die Ausgestaltung der philosophischen Weltbilder ausgeübt haben! Platon war nicht nur ein Dichter, bevor er Philosoph wurde; er ist auch ein Dichter, der bedeutendste Prosadichter des griechischen Altertums geblieben, und auf seinem Lebenswerk, seiner Ideenlehre, ruht der Abglanz der grössten künstlerischen Epoche, die Griechenland durchlaufen hat. Wenn Platon dazu fortschritt, das schaffende göttliche Wesen sich vorstellig zu machen, fand er kein tieferes Symbol als das des gestaltenden Künstlers. Ebenso trägt die von den Ideen des Masses, der Harmonie, des musikalischen Klanges getragene Weltbetrachtung der Pythagoräer wie das substantiale Stufenreich des Aristoteles die Grundzüge der gleichen künstlerischen Auffassungsart. Durch diesen griechischen Geist empfing die christliche Welt des Mittelalters ihre plastische Durchbildung, wurde sie aus dem Reich der Jenseitigkeit, zu der nur die von allem Irdischen abgewandte einsame Seele ihren Weg finden konnte, herabgerückt in die Sichtbarkeit, gewann sie hier im schönen Schein die Prädikate der Vollendung, der harmonischen Ordnung wieder, die die Griechen in ihr entdeckt hatten. Und wo immer hellenischer Schönheitssinn innerhalb der neueren Kultur wieder erwachte, in allen Bewegungen der Renaissance, von den ersten Platonisten Italiens an bis auf die deutsche Romantik, versuchten die Philosophen die Welt als Kunstwerk zu verstehen und zu lieben, im künstlerischen Gestalten das Walten und das Werden des Weltgeistes nachzubilden.

Blickt man andrerseits auf die abendländische Dichtung, sucht man, was ihren Gehalt ausmacht, nach seiner ganzen Tiefe zu erfassen, so tritt uns allenthalben auch hier eine Berührung des Künstlers mit dem Philosophen, der dichterischen Welt mit der Welt der philosophischen Ideen entgegen. Aus der religiösen Überlieferung und dem Kreis der frommen Sagen geht das nächste grosse Thema der abendländischen Dichtung hervor. Zugleich aber erfasst sie die philosophische Kritik, welche die religiösen Ideen umbildet und zersetzt, und das griechische Drama behandelt sie alle, die alten Rätselfragen von Schuld und Schicksal, Tod und Gerechtigkeit. Welche der kommenden Nationen hätte nicht ihren Dichter, der daran gearbeitet hätte, die Weltansicht seiner Zeit nach ihren tiefsten Bezügen sinnfällig darzustellen? Haben nicht die Dichter sich immer wieder aufs neue mit den gleichzeitigen philosophischen Bewegungen und Gedanken auseinander zu setzen unternommen? Von Euripides, dem Schüler der griechischen Aufklärung, bis zu dem französischen Experimentalroman, dem Produkt des neuzeitlichen Positivismus, geht in fast ununterbrochener Kontinuität diese Berührung, diese Annäherung des gestaltenden Dichters an den denkenden Weltbetrachter.

Nirgend tritt dieser Tatbestand so unverhüllt, so eindringlich, so überwältigend wie in der deutschen klassischen Literatur hervor. Die späte Reife, die ihr Geschick war, liess sie unter Bedingungen sich entfalten, welche der Vermählung mit der philosophischen Lebensdeutung ganz besonders günstig waren. Das Abendland war in das Stadium der wissenschaftlichen Grundlegung seiner Kultur eingetreten. Eine Epoche wissenschaftlicher Kritik und wissenschaftlicher Neubegründung aller Begriffe von der Welt der Natur und dem Menschen war abgeschlossen, als die ersten deutschen Schriftsteller, selber Gelehrte und Professoren, an das Werk einer Schöpfung der deutschen Nationalliteratur schritten. In einem Vorgang beständiger Selbstkritik fanden und wahrten sie sich allein den Weg zum Eigentümlichen des deutschen Genius. Den Hintergrund ihrer Arbeit bildete das abgeklärte, das aufgeklärte Weltbild der Zeit. Sie wurden die Führer und Sprecher der gewaltigen Bewegung, welche ganz Europa auf der Grundlage der Wissenschaft umgestalten, die Wissenschaft in das Leben einsenken, es durch Wissenschaft erleuchten und verklären wollte. So war es keine Sonderheit, keine persönliche Zufälligkeit, dass die Führer, in denen sich die deutsche Literatur vollendete, mitten

innerhalb der philosophischen Strömung, die das Jahrhundert bewegte, sich bildeten. Wie Goethe von der spinozistischen Grundanschauung zu selbständiger Umgestaltung und Vertiefung derselben und schliesslich zu einer Auseinandersetzung mit Kant fortschritt, wie Schiller vom Leibnizschen Gedankenkreis aus den Weg zu Kant und schliesslich durch Kant über ihn hinaus fand: das entsprach doch einer tiefen geschichtlichen Notwendigkeit. Jedenfalls wird hierdurch der philosophische Gehalt ihrer dichterischen Welt begreiflich. Sie, die Denker so gut waren wie Dichter, schufen eine Literatur, die geradezu zur Trägerin einer eigenen Weltanschauung wurde und in die nachkantische Philosophie als ein entscheidendes Ferment hineinwirkte.

So stellt sich, wenn man den geschichtlichen Gang im grossen überblickt, ein inniges Verhältnis von Philosophie und Dichtung dar. Kann man sagen, dass dieses auch heute noch besteht? Wäre es, wenn die Entwicklung des letzten Jahrhunderts es mehr und mehr aufgelöst hätte, wünschenswert, dass es wieder hergestellt würde? Fragen wir den Dichter und den Philosophen von heute, dann lauten im allgemeinen die Antworten nicht verheissungsvoll. Entschiedener als je fühlt sich die Philosophie unserer Tage als Wissenschaft, als reine, strenge Wissenschaft. Wie sie in kritischer Selbstbeschränkung den noch immer gescheiterten Versuch, in andere Wissens- und Kulturgebiete einzugreifen, von sich weist, wünscht sie den Einschlag der Willkür, der Empfindung, des phantasievollen Spiels rücksichtslos auszuschalten. Sie ist gelehrte Forschung, sie ist Psychologie, sie ist Logik, sie ist Erkenntnistheorie, sie ist Wertkritik, sie ist Encyklopädie. Schliesslich gibt es kein schärferes Urteil über die metaphysischen Systeme der Vergangenheit, als dass sie als „Romane der Denker“, als „Dichtungen in Begriffen“ bezeichnet und eben damit auch gerichtet werden. Und ebenso stehen die Dichter und die Ästhetiker der Forderung, dass der Künstler Ideen darzustellen, philosophische Wahrheiten zu verkünden habe, vorwiegend skeptisch gegenüber. Der Siegeszug der naturalistischen Denkweise, die auch das Theater und den Roman sich eroberte, hat hier mit dem alten Kultus des Guten, Wahren und Schönen gründlich aufgeräumt. Und wenn die Forderung der Wahrheit doch noch anerkannt, ja entschieden verteidigt wird, dann ist es jedenfalls nicht mehr die metaphysische Wahrheit, um die es sich handelt, sondern die Wahrheit im naturwissenschaftlichen Verstande, durch welche die Kunst der wissen-

schaftlichen Erkenntnis beigeordnet, vielmehr ihr untergeordnet wird.

Nun ist gewiss richtig, dass, wenn man alle Stimmen zählt, heute diese Einseitigkeit, diese scharfe Scheidung der Gebiete und Aufgaben nicht mehr so schroff vertreten wird wie etwa in der letzten Generation des vorigen Jahrhunderts. Die Anzeichen mehren sich, dass, wie überhaupt in philosophischen Grundfragen, wir auch in dieser einer Revision entgegen gehen. Ja schon tauchen Versuche auf, welche mittelbar oder unmittelbar an die tiefsinnigen Überlieferungen des deutschen Idealismus, in welchem Philosophie und Dichtung ihre höchste Verschmelzung fand, anknüpfen. Aber gerade weil wir wiederum einer durchgreifenden geistigen Umwandlung entgegen gehen oder schon in ihr begriffen sind, ist äusserste Vorsicht geboten. Zwar ist die Wiederkehr einer solchen phantastischen Schöpfung, wie es die deutsche Naturphilosophie, dieses missratene Kind aus der Vermählung von Philosophie und Dichtung war, schwerlich zu befürchten. Auch dürften die Einseitigkeiten und Überstiegenheiten einer metaphysischen Ästhetik, die keinen Blick und kein Verständnis für das ganze weite und bewegliche Reich der Kunst besass, dürften die Überschwenglichkeiten romantischer Kunstverklärung, romantischer Kunstvergewaltigung nicht mehr schrecken. Aber wenn der Ertrag der strengen wissenschaftlichen Zucht, durch die die Philosophie während des 19. Jahrhunderts gegangen ist, nicht verloren gehen soll, dann darf, wenn über die Sonderung von Philosophie und Dichtung als spezifischer Wertgebiete hinaus eine Verbindung und Verknüpfung aus allgemeinem Grund zwischen ihnen wieder hergestellt werden soll, kein Schritt geschehen, der nur einen Rückschritt in ältere, überwundene Kulturlagen bedeutet.

Hierzu ist an erster Stelle erforderlich, dass ein noch immer weit verbreitetes Vorurteil aufgegeben werde. Es ist eine alte Rede, dass Dichtung und Philosophie oder allgemeiner Kunst und Philosophie dahin übereinstimmen, dass, wie verschieden ihre Mittel im einzelnen auch sind, sie als Verkünderin und Trägerin von Weltanschauungen gegolten haben. In diesem Sinne wird die künstlerische, resp. die dichterische Weltanschauung der philosophischen gegenüber gestellt und beide werden in Parallele zu der dritten Form möglicher Weltanschauung, zu der religiösen Weltanschauung gebracht. Losgelöst von den Zwecken des hastenden, des willentlichen, in Arbeit und Genuss sich erschöpfenden Lebens gibt das

dichterische, das metaphysische, das religiöse Genie sich der Anschauung des Lebens hin. So erwächst ihnen ein Verständnis vom Sinn des Daseins, ein Gefühl für die letzten Werte unseres Lebens, dem sie, der flüchtigen Erregung, der feiertäglichen Besonnenheit Dauer verleihend, in ihren Schöpfungen, in wissenschaftlichen Begriffen, in künstlerischen Darstellungen, in religiösen Idealen einen über ihre Person hinausgreifenden Ausdruck geben. Ganz gewiss ist hieran etwas Richtiges. Aus der Kontemplation, der Versenkung und dem Tiefersehen in das Leben und das menschliche Schicksal entspringt eine Verwandtschaft, die bei aller Gegensätzlichkeit, in die in ihren ausgeprägten Formen Dichtung, Philosophie und Religion treten können, einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen stiftet.

Aber es kann doch gefragt werden, ob diese Verwandtschaft ausreicht, um den Anspruch auf eine selbständige dichterische und religiöse Weltanschauung neben der philosophischen zu begründen. Bei aller Anerkennung der Unableitbarkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Lebens und Erlebens scheint die genaue Erforschung der primitiven wie der grossen geschichtlichen Religionen darauf hinzuweisen, dass alles, was auf die gegenständliche Deutung der übersinnlichen Welt selber geht, aus dem theoretischen Vorstellen und bei fortgeschrittener Kultur aus dem philosophischen Denken stammt. Ob das Spezifische des religiösen Verkehrs mit dem Göttlichen und der übersinnlichen Welt, die im Gemüt erfahren werden, ausreicht, um von sich oder lediglich aus den Elementen dieser Erfahrung eine Welterklärung hervorzubringen, ist zum mindesten fraglich. In dem endlosen Kampf zwischen Wissenschaft und Religion wird ganz besonders deutlich, wie es neben dem Gegensatz der theoretischen und der religiösen Geisteshaltung ein freieres und fortgeschritteneres Wissen ist, das, gegenüber einem älteren und gebundenen Wissen, welches dem Zeitalter der Ausbildung der umstrittenen Religion angehört, sich Anerkennung und Sicherung verschaffen will. Noch immer ist der Versuch, einen „Wahrheitsgehalt der Religion“ zu ermitteln, das Werk des philosophischen Geistes gewesen, der die Welt so zu denken unternahm, dass in ihr die religiöse Erfahrung eine bedeutungsvolle Stelle und die heilige Überlieferung eine sinnvolle Deutung erhält.

Und ebenso kann gefragt werden, ob das dichterische Lebensverständnis und das dichterische Gestalten sozusagen aus eigenen Mitteln zu einer Anschauung vom Ganzen des Daseins gelangen

kann, die ernsthaft mit den Bemühungen und den Ergebnissen des wissenschaftlichen Denkens in Vergleich treten könnte. Natürlich: eines haben Philosophie und Dichtung, und zwar für alle Zeiten, gemeinsam: die Universalität des Gesichtskreises, vermöge derer alles, was das Leben hervorgebracht hat, zu dem Gegenstand ihrer Behandlung werden kann. So tritt innerhalb der dichterischen Welt der philosophische Mensch und die philosophische Idee als Lebensmacht auf, wie ja auch innerhalb der Philosophie die Kunst und ihre Funktion als Problem hervortritt. Das Darstellungsmittel des Dichters, die Sprache, welche die Trägerin aller Gedanken ist, erlaubt ihm, in sein Werk hineinzubeziehen, was immer als Ansicht, Glaube und Ideal von Menschen gedacht worden ist. So wenig wie die poetische Literatur nur aus dem Bedürfnis des rein ästhetischen Geniessens hervorgegangen, vielmehr aus allgemeinen sozialen Motiven der Unterhaltung, der Erregung, der Belehrung, der religiösen und sittlichen Wirksamkeit usw. bestimmt ist, so wenig schliesst sie den Einschlag von Vorstellungen, die aus diesen weiteren Sphären stammen, aus. Schliesslich bilden diejenigen dichterischen Schöpfungen, die nichts anderes als höchste Schönheit und reine Kunst geben wollen, eine Minderzahl gegenüber den zahllosen, doch auch als dichterisch anzusprechenden Schriften und Werken, die darüber hinaus als Mittler aller Ideen nnd Ideale gelten wollen, die eine Zeit bewegen. Wie sollte nun der Dichter, da die philosophischen Ideen einen Erlebniswert wie andere religiöse oder gesellschaftliche Ideen besitzen, sie nicht durch die Macht seiner Kunst uns fühlbar machen wollen? Immer stand die Dichtung in einem Verhältnis zu den religiösen Grundstimmungen einer Zeit, die gerade durch die dichterische Verklärung und Steigerung eine besondere Gewalt erhalten konnten. Unternimmt sie in Zeiten, da die religiöse Gedankenwelt verblasst, Schicksal und Leben der Menschen unmittelbar darzustellen, so wird, wegen der Herrschaft der philosophischen Anschauungen über den Menschen, sie genötigt, absichtlich oder unabsichtlich diese Anschauungen in ihr Thema hineinzuziehen. So wird es immer Dichter geben, die wegen der Freiheit und Grenzenlosigkeit, die dem dichterischen Schaffen eigen ist, auch zu ausdrücklicher und wissentlicher Formulierung philosophischer Wahrheiten, allgemeiner Werturteile über Leben, Gott und Schicksal fortschreiten. Es wird auch immer Dichter geben, die nichts anderes als Künstler sein wollen, die nur im leichten Formenspiel

und in der Hingabe an unmittelbare Eindrücke, Erschütterungen und Stimmungen leben, die jeder Art, das Leben zu gewahren, es zu geniessen, es zu ertragen, zugänglich sind, ohne selbst eine Entscheidung zu erstreben. Und endlich vermag, wenn man nur die Höchstleistungen des dichterischen Schaffens ins Auge fasst, die nachträgliche Reflexion in dem Lebenswerk unserer grossen Dichter eine durchgreifende Stellungnahme zu den letzten Rätseln zu ahnen und zum geklärten philosophischen Bewusstsein zu erheben. Unter den besonderen Bedingungen, unter denen die Entwicklung von Goethe und Schiller verlief, wird verständlich, wie diese philosophische Selbstbesinnung das dichterische Schaffen selbst begleiten und eben dieses darum zu dem reinsten Ausdruck auch eines Lebensideales führen konnte.

So gewiss dies alles ist, so erweist es doch nicht die Selbständigkeit einer besonderen und eigentümlichen dichterischen Weltanschauung. Vielmehr scheint auch hier, ähnlich wie in der Religionsgeschichte, die genauere Erforschung der Entwicklung der grossen Dichter und ihrer Werke eine viel stärkere unmittelbare oder irgendwie vermittelte Abhängigkeit von dem Wissen und der Philosophie ihrer Zeit oder ihrer Vorzeit zu erweisen, als dem von allen Lebensbeziehungen losgelösten Kunstwerk zu entnehmen ist. Das religiöse und das dichterische Genie mögen eine Weltanschauung verkünden und zwar verkünden mit Mitteln und einer Eindringlichkeit, über die kein Denker verfügt. Aber problematisch bleibt, ob sie dies kraft ihres besonderen Berufes oder nicht vielmehr kraft des philosophischen Wissens, durch das sie gegangen sind, und kraft der philosophischen Begabung, die sie so gut wie das mathematische oder das staatsmännische Genie besitzen können, vermögen. Wo der Glaube an geoffenbarte Wahrheiten, die aus überirdischen Quellen wenigen Begnadeten zufliessen, geschwunden ist, wo die Überzeugung sich durchgesetzt hat, dass wir alle es mit ein und derselben Welt, in der wir leben, zu tun haben, dass wir zu ihrer Erkenntnis allein über dasselbe und gleichartige Organ verfügen, will der Zweifel, ob in der religiösen oder künstlerischen Intuition besondere Verständnisweisen sich erschliessen, nicht leicht verstummen.

Und doch geht die Annahme, dass in der Bildung von Weltanschauungen Philosophie und Dichtung sich begegnen, nicht völlig fehl; nur muss sie richtig gefasst und eingeschränkt werden.

Freilich ist dabei vorauszusetzen, dass wenigstens der Philosophie das Recht zur Bildung einer Weltanschauung zusteht. Dieses Recht ist lange Zeiten hindurch nicht bestritten worden. Aber Erkenntniskritik wie geschichtliche Erfahrung haben gleichermassen dazu geführt, die Hoffnung zu erschüttern, dass es der Wissenschaft möglich sein würde, eine allseitige und allgemeingültige Welterklärung zu gewinnen. Die Stimmung der Resignation, der Agnostizismus gegenüber den letzten Dingen, die kritische oder skeptische Ablehnung aller Metaphysik als Scheinwissenschaft ist zu einem Kennzeichen des modernen Geistes selber geworden. Trifft dies zu, ist auch nicht einmal mehr die Wissenschaft im stande, eine einheitliche Weltanschauung zu erarbeiten, dann allerdings ist der innere Zusammenhang von Philosophie und Kunst endgültig aufgehoben; dann wird die Philosophie, ob sie nun als eine unter den forschenden Wissenschaften bestimmt werde oder als ihre Gesamtheit oder als kritische Wissenschaft, deren Objekt die Kultur ist, schwerlich ein Verhältnis zu dem beglückenden Spiel der Phantasieschöpfungen und den Leiden, Erschütterungen und Erfahrungen des Dichters suchen wollen, suchen dürfen. Aber scheint es nicht, als ob jene Resignation, die Jahrzehnte lang als unserer Weisheit letzter Schluss angesehen wurde, nicht mehr so entschieden sich geltend macht, als ob die allgemeine Stimmung zu Versuchen, wiederum in die umfassenden Betrachtungen einzutreten, freundlicher wird? Schon wagt sich hier und da die lang verfehmte und verachtete Metaphysik aus der Verborgenheit, wo sie im Dunkeln ein bescheidenes Dasein fristete, wieder an das helle Tageslicht, wagt sie es sogar, dem feierlichen Bannspruch, der sie von ihrem Throne stiess, zu trotzen. Natürlich bleibt darum doch keiner Diskussion mehr unterworfen, dass der von der europäischen Wissenschaft erarbeitete Naturbegriff die Unterlage jeder philosophischen Weltbesinnung bilden muss. Die Wissenschaft, die seit den Tagen des Kopernikus, Keppler und Galilei in einem unaufhaltsamen Fortgang sich entfaltet, sich mehr und mehr von allem Überschwang der Phantasie und naiven Vorurteilen befreit hat, durch keinen Machteinspruch kirchlicher oder staatlicher Gewalten sich hat einschränken lassen, die Wissenschaft, die eine technische Umgestaltung unseres Daseins hervorgebracht hat, wie keine frühere Epoche sie sich auszumalen oder zu erhoffen wagte, ruht kraft der Sicherheit ihrer Methoden, kraft ihrer Verankerung in der Er-

fahrung so fest, dass jeder Versuch ausserhalb ihrer oder unabhängig von ihr eine philosophische Welterkenntnis begründen zu wollen, von vorn herein zur Aussichtslosigkeit verurteilt erscheint.

Schwerlich wird aber darum der Mensch dauernd darauf verzichten wollen, die ihm von der Wissenschaft immer nur fragmentarisch, in Bruchstücken, in zersplitterter Erkenntnis dargebotene, stets im Werden befindliche Weltansicht wenigstens grundsätzlich einmal als abgeschlossen und die Totalität alles Wissens in der Einheit einer systematischen Verknüpfung, wie provisorisch oder hypothetisch sie auch sei, sich vorstellig zu machen. Der ältere Weg, die Wissenselemente selbst zu verknüpfen, die Fülle der Erfahrungswissenschaften durch die Entwicklung von Prinzipien, welche als Prinzipien des Seins selber angesehen werden sollen, auf dem Grunde einer universalen Wissenschaft zu verbinden und zu erklären, hat heute noch die stärksten Bedenken gegen sich. Auch wo die Zuversicht nicht mehr besteht, diese Prinzipien in unmittelbarer Gewissheit zu erfassen, sie mit unerschütterlicher Sicherheit rationell zu begründen und aus ihnen die Fülle des Seienden zu erklären, wo man sich bescheidet, die letzten fundierenden Annahmen nur als hypothetische Setzungen, als Vermutungen von einem bestimmten Grade der Wahrscheinlichkeit, als vorsichtige und erste Annäherungen, als behutsame Rückschlüsse und Deutungen auf der Grundlage der Erfahrung anzusehen, kann das Gewicht der Einwände, die aus der methodischen Besinnung über die Quellen und Grundlagen unserer Erkenntnis gegen jede Art solcher Versuche gerichtet werden kann, nicht unterschätzt werden. Bezeichnet man eine Weltanschauung, die in diesem Sinne die letzten Gründe des Seins und der vielfältigen Objektswelt selber, natürlich von der wissenschaftlich gereinigten und kontrollierten Erfahrung aus, zu entwickeln unternimmt, als eine Metaphysik der Dinge, dann dürfte eine solche, so lange die entgegenstehende Instanz der Erkenntniskritik nicht noch ganz anders als es bisher je geschehen ist, erschüttert und widerlegt ist, wenig Aussicht auf weitere wissenschaftliche Anerkennung finden.

Anders aber verhält es sich mit der zweiten Weise, auf die der philosophische Denker heute zu einer wissenschaftlich gegründeten Weltanschauung fortschreiten kann. Ihr nächster Ausgang liegt in der Erkenntniskritik selber, die alles Wissen von den Dingen an sich, die Metaphysik des Objekts, zerstört. Denn

in dem Wissen des Geistes um die Grundlagen seiner Erkenntnis, in der Selbstbesinnung der wissenschaftlichen Vernunft auf die erzeugenden Gesetzlichkeiten, die reinen Funktionen der Erkenntnis, die leitenden Werte, oder wie immer man die Aufgabe und die Ergebnisse der Kritik formulieren mag, ist ein Letztes an Gewissheit enthalten, das seinerseits zum Grund und Quell einer alle unsere Bewusstseinsinhalte zusammenhaltenden und sie erleuchtenden Systematik werden kann. Man könnte, wenn man es durchaus wollte, die so entstehende Ansicht vom Ganzen unseres Wissens von der Welt als eine Metaphysik des Subjektes bezeichnen, wenn nicht der Begriff des Subjektes, da er nur zu leicht dinglich gedacht wird, wiederum in die Kategorien der dinglichen Welt hinabführen und jene Ansicht als eine ebenso einseitige, unhaltbare Konstruktion erscheinen lassen könnte, wie es die Metaphysik der Dinge ist, mit der auch sie dann steht und fällt. Besser möchte man von einer Metaphysik des Lebens oder Geistes, oder wenn das noch zu biologisch oder psychologisch gefärbt klingt, von einer Metaphysik des Bewusstseins, des sich selber wissenden Wissens, der sich im Wissen entfaltenden Idee, der Vernunft, des Logos reden. Aber wie man über die Namengebung auch urteile: das Entscheidende ist, dass der Zug zur Einheit und Totalität, der nun einmal der Philosophie wesenhaft ist, mit sachlicher Notwendigkeit dazu führt, das Ganze unseres Wissens, wenn es nicht mehr möglich ist, dasselbe auf ein Absolutes, das jenseits liegt, zu beziehen, auf eigenem Grunde, der dann auch ein absoluter ist, aufzubauen. Denn wohl bemerkt, es handelt sich, wenn wir den Standpunkt der kritischen Selbtbesinnung recht erfassen und allseitig durchbilden, nicht nur um die Grundlegung und Rechtfertigung der in den exakten Wissenschaften fortschreitenden Erkenntnis. In ein Verhältnis muss dieses Wissen auch zu dem Wissen von anderen Gesetzlichkeiten und Ordnungen treten, die als ethische, ästhetische, als rechtliche und religiöse Ideale unser Leben bestimmen. Viel scheint verloren, wenn wir auf die Sehnsucht alter Zeiten, hinter die Erscheinungen zu blicken, hinter den begrifflichen Konstruktionen des theoretischen Verstandes das Wesenhafte der Dinge zu erfassen, verzichten. In Wahrheit wird damit erst der ganze Reichtum unseres Bewusstseins, der uns sonst zu zerrinnen droht, gewonnen, festgehalten und ausgeschöpft. Nun gibt es keine Erscheinungen mehr, von denen man abstrahieren müsste, um dem Wirklichen sich zu nähern; denn die erscheinende

Welt als die Welt unseres Bewusstseins ist die einzige, die für unsere Erkenntnis wirkliche Welt, die wir in dem gesetzmässigen Stufengang des Bewusstseins denkend gestalten und erweitern. Und sie wird damit zugleich in ein Verhältnis der inneren Zusammengehörigkeit zu den Werten, welche die handelnde Vernunft leiten, gebracht, wie es keine dogmatische Weltbetrachtung früherer Tage vermochte. Nun erst sinken alle die strengen und notwendigen Scheidungen, welche die Wissenschaft setzen und festhalten muss, um in einer ganzen Fülle von Einzelwissenschaften die verwickelte Welt aufzulösen und zu erforschen, zu bloss provisorischen Trennungen herab, nun erst entgehen wir der Gefahr des Spezialistentums, die dann am bedenklichsten wird, wenn die jeweilig leitenden und allein bestimmenden Gesichtspunkte als die einzigen, als die grundlegenden für unser Weltverständnis angesehen werden.

Man nehme es wie man will: aber unzweifelhaft ist, dass, wenn nur alle Konsequenzen gezogen, aus eben der kritischen Geisteshaltung selber, gefordert durch den Zwang der Sache, nicht durch unklare Gemütsbedürfnisse, sich eine Totalansicht ergibt, die eine Weltansicht, nämlich als Schöpfung unserer theoretischen Vernunft, eine Lebensansicht, nämlich als eine Grundlegung der Lebenswerte in einem einheitlichen systematischen Verknüpfungszusammenhang, enthält oder erstrebt. Seltsam, dass dieser notwendige Fortgang der kritischen Besinnung zu der geschlossenen systematischen Form, in der dann alle Begriffe von Welt und Gott, Seele und Freiheit, allerdings mit veränderten Vorzeichen, in neu verstandenem Sinne, wiederkehren, so oft bestritten, als bedrohlicher Rückfall in überwundene Spekulationen abgelehnt wird! Aber die Geschichte selber kündigt dem, der Ohren hat zu hören, zu deutlich, dass in dieser Betrachtung keine blosse Willkür steckt. In beiden Formen. die der Kritizismus der neueren Zeit angenommen hat, in der Form des Positivismus wie in der Form des transzendentalen Idealismus, ist noch immer der Umschlag von dem methodischen Rückgang auf die Fundamente unseres Wissens zu einer systematischen Konstruktion eben dieser Fundamente, die aber keineswegs die Form einer Deduktion besitzen muss, in einer einheitlichen und allseitigen Entwicklung erfolgt. Gewiss, man kann bei der Forderung des blossen Rückganges stehen bleiben, das System, das implicite vorausgesetzt oder mitgesetzt wird, im Unbestimmten lassen. Aber es ist doch schon heute die Frage, ob nicht die fortgeschrittenen

unter den Führern der neukantischen Bewegung, die so scharf und radikal wie nie zuvor den methodischen Charakter aller ihrer Forschungen betont, schon längst, wenigstens grundsätzlich, den Weg zurückgelegt haben, der von Kant bis zu Hegel führt. Jedenfalls möchte dies einleuchten — und mehr soll hier nicht dargetan werden —, dass, wenn eine wissenschaftliche Weltanschauung unter den Bedingungen unseres Wissens heute noch gefordert wird, diese auch von dem Standpunkt des Bewusstseins, des sich selbst wissenden Geistes, des all unser Wissen tragenden und bestimmenden Logos, der unser Denken und Schaffen leitenden Werte aus möglich ist. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, stehen wir, nach einer langen Zeit entsagungsvoller Kleinarbeit, nach vielen Jahren methodischer und bloss historischer Erörterungen, bereits mitten inne in dem Unternehmen, von dem Rückgang auf die Bedingungen der möglichen Erfahrung, auf die Quellen des Wissens, auf die Rechtsgründe der allgemeingültigen Werte und Ideale eine positive, eine synthetische „Philosophie der Kultur“, das ist eine Weltanschauung, zu entwickeln.

Aber wenn wir an diese Aufgabe herantreten, nicht scheu und behutsam sie zurückstellen, um ihr aus dem Weg zu gehen, dürfen wir die Schwierigkeiten nicht übersehen, die ihr, nicht nur jetzt, sondern wohl für alle Zeiten, entgegenstehen, Schwierigkeiten, die nicht leicht genommen, sondern grundsätzlich erwogen werden wollen. Ja wir müssen sogar von vorn herein zugestehen, dass diese vielleicht mit rein wissenschaftlichen Mitteln überhaupt nicht oder jedenfalls nicht allgemeingültig aufgelöst werden können. Sie können zurückstehen, so lange die philosophische Arbeit in der Behandlung besonderer Fragen, in der Erörterung von Teilproblemen, allgemein gesprochen: in der Entwicklung zu einem System verbleibt. Sie werden sichtbar, ja sie treten mit tragischer Macht hervor, wenn die Stufe erreicht ist, da die Explikation des Systems selbst in Angriff genommen wird und die Philosophie sich zur Erfüllung der Forderung anschickt, die wissenschaftliche Einheitserkenntnis der Welt, des Lebenssinnes, der Kulturwerte, des Geistes, der Vernunft, des Logos zu geben. Aber gerade in diesen Schwierigkeiten berühren wir die Punkte, zu denen unsere Betrachtung hinführen soll. Denn aus ihnen, die noch immer der wissenschaftlichen Bewältigung gespottet haben, hilft allein, wenn überhaupt, der Rückgang auf eine andere denn die bloss wissenschaftliche, die theoretisch-begrifflich-konstruierende Geisteshaltung.

Hier greift ein anderes Erkenntnis- und Gestaltungsprinzip ein, das dem dichterischen Schauen und Bilden aufs nächste verwandt ist; hier offenbart sich einer der wesenhaften, nie aufzuhebenden Zusammenhänge von Kunst und Wissenschaft. So lange die kritische Philosophie darin verharrt, von den Objektivationen des geschichtlichen Lebens, von den vorliegenden Ansprüchen der Wissenschaft und Kunst, des Rechtes und der Religion rückwärts zu den Bedingungen hinzuleiten, die ihre Möglichkeit und Objektivität erklären und garantieren, vermag sie reine und strenge Wissenschaft in jedem Schritt zu bleiben. Sobald sie aber dazu fortgeht, diese Bedingungen selbst positiv zusammenzufassen und die in Wissenschaft und Kunst, Recht und Religion und schliesslich in dem ganzen geistigen Leben sich darstellende und auswirkende Systematik zu explizieren, geht sie in ein Verfahren über, das mit dem poetischen Bilden eine gewisse Analogie besitzt und vielleicht dem philosophischen Denker nur so weit zugänglich ist, als dieser zugleich auch etwas von einem künstlerischen Genie besitzt.

Es genügt hier, von der Fülle der dann auftauchenden Schwierigkeiten einige besondere hervorzuheben, denen bisher noch kein geschichtlich vorliegendes System entgangen ist. Sie treffen sämtlich in der Behauptung zusammen, dass das philosophische System, ob es nun als ontologische Welterklärung oder als Kulturphilosophie gedacht werde, die Grenze der Wissenschaftlichkeit notwendig überschreiten und sich auf Entscheidungen und Anschauungen stützen muss, die ihrem Wesen nach übertheoretischen Charakter besitzen. Denn einmal lässt sich der letzte Ausgangspunkt, von welchem aus der Aufbau einer Weltansicht und die in ihr durchgeführte Wertordnung erfolgt, nicht mit dem zwingenden Charakter der Notwendigkeit entwickeln wie alle Sätze und Folgerungen, in denen sie fortschreitet; hier entscheidet letzthin eine durch Wissenschaft nur zu klärende, aber nie als einzig mögliche zu rechtfertigende Stellungnahme des Geistes. Sodann muss jedes System, ob förmlich oder versteckt, die Irrationalität und das Individuelle des Seins berücksichtigen, die durch den Machtspruch einer diktatorischen Vernunft vielleicht in den Hintergrund geschoben und verhüllt, aber durch sie niemals zum Verschwinden und zur Auflösung gebracht werden können. Und endlich vermag kein System die Abgeschlossenheit und Übersehbarkeit des Weltganzen oder des Lebenssinnes als eines in

sich ruhenden, sich selbst genügsamen definitiven Gebildes darzutun; sofern Philosophie Wissenschaft ist, gibt auch sie nur Stückwerk, und die Unendlichkeit weiterer Forschung und nie abzuschliessender Verknüpfungen ist durch die intensive und extensive Unendlichkeit ihres Gegenstandes selbst gesetzt.

Nur in Kürze können diese Behauptungen, die gewiss eine eingehende Rechtfertigung für sich erheischen, hier erläutert werden. Was zunächst den Satz anbetrifft, dass jeder philosophischen Weltansicht eine letzte, nicht mehr aus logischen Gründen allein zu sichernde Entscheidung zu Grunde liegt, so dürfte er dem, der die Geschichte der Philosophie mit ihrer Fülle der Systeme als Instanz anzuerkennen geneigt ist, leicht einleuchten. Aber auch die Idee des Systems selbst führt zu ihm. Die Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis ist Isolierung: zunächst Isolierung der Betrachtungsart. Die Idee des Systems erfordert zum mindesten, dass auch die andern Weisen, in der der Mensch Wirklichkeit gewahren und sich mit ihr auseinander setzen kann, geprüft und nach ihrer Bedeutung für das Gesamtverständnis der Welt abgeschätzt werden. Und da kann die rein theoretische, affekt- und wertfreie wissenschaftliche Betrachtung, wie sie vorbildlich die Erfahrungswissenschaften, speziell die exakten Naturwissenschaften ausgebildet haben, als Grundhaltung und Grundstellung gegenüber den Rätseln des Daseins, gegenüber der Fülle der Erscheinungen und den Forderungen der Ideale durchaus strittig sein. Diese Haltung, die mit Bewusstsein von der ursprünglichen, der lebendigen, teilnehmenden und wertenden Einstellung des Lebens sich gesondert hat, bedeutet eine kunstgemässe Einschränkung, die in langsamer geschichtlicher Arbeit durch eine ganze Reihe von Generationen von Forschern durchgebildet und zur methodischen Klärung gebracht worden ist. Sie ist natürlich unantastbar, ihre Bedeutung für die Zwecke der forschenden Wissenschaft unermesslich. Aber wenn es sich darum handelt, das Ganze des Lebens zu überschauen, den gesamten Reichtum unseres Bewusstseins in seinem Gefühls- und Wertzusammenhang zu verstehen, dann fragt sich, ob nicht, wie von der rein theoretischen, begrifflichen und objektiven Betrachtung, so auch von den Erfahrungen oder von der Einstellung des handelnden oder des fühlenden Menschen aus ein letzter Standpunkt gewonnen werden kann, ob nicht jene intellektuelle Haltung durch eine andersartige geradezu ergänzt werden muss. Die kühle bloss verstandesmässige, gleichgültige und gleichmässige Denkungsart,

die nur Tatsachen und logische Verknüpfungen zwischen ihnen kennt, ist eine Einseitigkeit, die mit heiliger Entschiedenheit vertreten und verfochten, aber doch nicht als die einzig mögliche bewiesen werden kann. Man kann die Wertblindheit, die der wissenschaftlichen Blickrichtung wesentlich ist, allgemein als Vorzug des fortgeschrittenen Geistes preisen, man kann noch so rücksichtslos und schroff jeden Versuch, den Sinn des Daseins aus dem sittlichen Beruf des Menschen, aus seinen Erfahrungen der heroischen Überwindung seiner selbst, aus dem Bewusstsein dessen, was sein soll, oder aus der liebevollen Versenkung in die bunte Fülle des Lebens, in der der ahnungsvolle Blick allenthalben Verwandtschaft und Harmonie, Innerlichkeit und Göttlichkeit gewahrt, ablehnen: theoretisch widerlegen kann man solche Auffassungsarten, die natürlich in der Durchführung auch die höchste Wissenschaftlichkeit erstreben und wahren können, nicht. Der tiefste Sinn der Kantischen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft liegt doch darin, dass durch sie das Recht, vielmehr das Vorrecht des wertenden Bewusstseins gegenüber dem theoretischen Bewusstsein, die Freiheit und Unbedingtheit jenes, die Begrenzung und Bedingtheit dieses dargetan werden sollte. Was die Einsicht in diesen schlichten Sachverhalt verdunkelt, ist lediglich der Umstand, dass Philosophie als Wissenschaft natürlich die Form der Wissenschaft fest hält und ihrem Gehalt nach eine Theorie bildet, bei deren Durchbildung und Darstellung die wissenschaftliche Geisteshaltung zwar nicht immer inne gehalten worden ist, aber doch unter den Bedingungen unseres Wissens heute als Erfordernis gilt. Durch die systematische Explikation ist aber über die im System als Grundlage des Weltverständnisses explizierte Geisteshaltung noch nichts entschieden.

Welch ein Unterschied in der Entwicklung der exakten Wissenschaft und der philosophischen Weltanschauung! Dort, nachdem einmal der Weg der sicheren Forschung nach langem Irrgehen gefunden war, das stetige Fortschreiten, das, wie gross die Freiheit der Hypothesenbildung und der beständigen Revision der erreichten Stufe auch eingeschätzt werde, doch bei jeder neuen Hypothese, bei jeder neuen Revision der Prinzipien die unvergänglichen Grundsätze der sicheren Methodik wahrt, die jeden weiteren Schritt im Erkennen als einen Fortschritt sichert. Hier dagegen der unaufhebbare Widerstreit von Positionen, die, wie wissenschaftlich ihre Problemstellung auch ist, schliesslich an einer Entscheidung

hängen, die nicht mehr durch Argumente zu rechtfertigen, sondern als freie produktive Tat einer Persönlichkeit zu würdigen ist. Aus allen grossen Weltansichten, welche uns die Geschichte überliefert, spricht mehr als die Sprache der blossen Vernunft; denn sie künden uns eine Wertordnung in der Welt und im Leben, die schliesslich nicht erkannt oder widerlegt, sondern nur anerkannt oder verworfen werden kann. Und wer vermöchte, wenn er die erkenntnistheoretische Literatur der Gegenwart durchgeht, den mächtigen Unterschied der Stimmung, vielmehr der sittlichen Grundhaltung, die in den positivistischen Schriften oder den neukantischen Schriften lebt, verkennen? Die edle Selbsttäuschung, die so viele Philosophen auch noch der jüngsten Zeit erfüllt, als wären nun grade ihre Ausführungen oder die ihrer Schule allein reine und strenge Wissenschaft und jedes affektiven Zusatzes oder Grundes bar, ist für den unbefangenen Leser nur ein Beweis mehr für die Ursprünglichkeit und die Macht des Grundgefühles, das in dem System von dem ersten Ausgang bis zu der letzten Verzweigung waltet und in ihm die Rangordnung der Glieder bestimmt

Schon lange sind Philosophen geneigt, die Mehrdeutigkeit und die Mehrseitigkeit der Welt grundsätzlich als eine unaufhebbare anzuerkennen, anzuerkennen auch, dass in dem Streit der Systeme nicht nur Theorie mit Theorie, sondern Leben mit Leben ringt, das zum Bewusstsein seiner selbst gestiegen und geläutert ist. Seit Fichte sind Versuche hervorgetreten, die Mehrdeutigkeit begrifflich zu fassen, die Zahl und Formen der Weltanschauungen, die als Lebensmacht und schöpferische Geistesbewegung einander gegenüber treten können, zu begrenzen. Es ist hier gleichgültig, wie man über die älteren oder die neueren Versuche einer solchen „Weltanschauungslehre“ im einzelnen urteilt; was hier hervorgehoben werden soll, ist allein dies, dass entscheidend in allen Weltanschauungen, ob sie in dogmatischer Form eine Weltanschauung oder in kritischer Form eine Kulturphilosophie geben, eine schliesslich nur im Gefühl zu erfassende, durch einen Akt des Glaubens, durch eine Tathandlung anzuerkennende Wertordnung hervortritt, von der in entscheidender Weise die Ausgestaltung im einzelnen abhängt.

Aber die Idee des Systems fordert noch mehr. Aus ihr selber ergibt sich auch die Notwendigkeit, zu dem aller Orten in der erscheinenden Welt wie in dem Lebensbewusstsein sich offenbarenden Irrationalen und Individuellen Stellung zu nehmen.

Die bloss wissenschaftliche Betrachtung kann davon natürlich auch nicht Abstand nehmen. Aber ihrem Wesen nach geht sie auf eine Rationalisierung ihrer Gegenstände aus, die sie — und das ist ihr Triumph und ihre Überlegenheit — beständig weiter zu treiben sucht. Aber das Irrationale und Individuelle tritt ihr nur als Aufgabe entgegen und schliesslich vermag sie diese Aufgabe nur durch eine Isolierung aufzulösen, indem sie das, was im Objekt widerspenstig gegenüber der Analyse des Verstandes verbleibt, unberücksichtigt lässt, es aus den Begriffen und Formeln, durch die sie Welt denken will, ausscheidet. So hat die mechanische Naturerklärung den ganzen bunten Sinnenschein mit seinem Reichtum an Qualitäten, der sich nicht auf den Generalnenner der quantifizierenden Betrachtung bringen lassen will, ausserhalb der Rechnung liegen lassen, ihn als bloss verworrenen Abglanz in der Seele des empfindenden Subjektes ansehen wollen, während sie das wahre Buch der Natur als lediglich geschrieben in Zahlen und Figuren auffasste. So haben die historischen und systematischen Geisteswissenschaften all die Tragödien, das Leid, die furchtbaren Schicksalsfügungen, die menschliches Dasein zerrütten und zertrümmern, die die Vorstellungen von einem Sinn des geschichtlichen Lebens, von einem Walten der Vorsehung, von einer Gerechtigkeit der Weltordnung verwirren und auflösen, in der Faktizität, mit der sie das Gemüt ergreifen, belassen, um die begreiflichen Zusammenhänge der geschichtlichen Abläufe, die überschaubaren, durch Gesetz und Regel zu bestimmenden Lebensordnungen methodisch zu erforschen und zu entwickeln. Aber wo immer der philosophische Geist es unternimmt, das Ganze in der Einheit einer Betrachtung zu umspannen, wo er, zwar von dem wissenschaftlichen Weltbild ausgehend, dieses doch in einem tieferen Grunde festigen will, aus welchem auch die Züge und Seiten des Lebens verständlich werden, die der Einzelforscher vernachlässigen darf, vernachlässigen muss, wird er dazu fortgeführt, sich mit dem Irrationalen auseinanderzusetzen. Denn das Allgemeine und Vernünftige, welches der wissenschaftliche Geist heraushebt und entwickelt, trägt den Bezug auf etwas nicht Allgemeines und nicht Vernünftiges in sich. Durch denselben Akt, durch den aus dem dahinflutenden Strom der Erscheinungen das wissenschaftliche Weltbild gewonnen wird, wird in den Erscheinungen eine Irrationalität anerkannt. Durch denselben Akt, durch welchen aus der schrankenlosen Fülle unserer Ziele und Ideale allgemeingültige Werte herausgehoben werden,

werden nicht allgemeingültige Ideale als bloss subjektiv, als persönlich und individuell anerkannt. Die Logik mag bei der Einsicht in diese Korrelativität von Logischem und Überlogischem, von Allgemeinem und Besonderem stehen bleiben; sie mag vielleicht auch der Wissenschaft die Wege weisen, wie sie zu dem Irrationalen und Individuellen den Rückgang auch in der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit wiederum finden kann. Aber den Gehalt dieses Irrationalen und Individuellen, das, was jenes Verhältnis von Rationalem und Irrationalem für unser Weltverständnis und unsere Lebensauffassung bedeutet, vermag sie nicht zu sagen.

In all den grossen Welterklärungen, welche den Reichtum der ganzen unverstümmelten Erfahrung umfassen wollen, tritt uns inmitten der klaren durchsichtigen Begriffssystematik eine dunkle Macht entgegen, in welcher sich, ob anerkannt oder nicht, all die Unbegreiflichkeiten, das Unlogische und Überlogische im Weltgeschehen, zusammenballen. Wiederum ist es möglich, dass auch der Philosoph sich nur auf die logisch zu fassenden, sozusagen als objektive Logik zu konstruierenden Grundlagen und Formen der Erkenntnis, der Sittlichkeit, des Rechts sich beschränkt. Nur dann tauchen, wie die Dämonen der Vorzeit am Rande des Horizontes, die dunklen Gewalten an den Grenzen wieder auf, da die theoretische im Licht der Vernunft fortschreitende Konstruktion anhebt. Das Undurchdringliche und Unbegreifliche, nur Hinzunehmende in dem Gehalt unseres Bewusstseins kann bis zu diesen Grenzen sozusagen hinausgeschoben werden; aber da verbleibt es und fordert sein Recht, und will als das Gegebene, als das, was zu überwinden oder zu gestalten ist, woraus die Aufgabe des Erkennens wie des Handelns uns entspringt, als die grosse Unbekannte in der Gleichung der Erkenntnis anerkannt werden. Eine Logik, die davon schlechthin absieht, reicht nicht zur Grundlegung einer Lebensanschauung, geschweige denn einer Weltanschauung aus. Eine solche Logik lässt gegenüber all den Fragen, die uns ans Herz greifen, im Stich. Und wo sie mit dem Anspruch auftritt, das Ganze zu umspannen und zu deuten, ist sie keine Logik mehr. Die panlogistischen Systeme älterer und neuester Zeit zeigen aufs deutlichste, dass sie nur durch eine gewaltsame Erweiterung, durch eine verwegene Umgestaltung des Begriffes der Logik selber den Schein zu wahren wissen, als handele es sich bei ihnen nur um eine Gesetzgebung der Vernunft, um eine Entwicklung der Idee, des reinen Logos.

Darum hat sich in Zeiten eines hochgespannten, aber einseitigen Intellektualismus noch immer gegen sie eine Opposition erhoben, die mit Leidenschaftlichkeit das Recht der Anschauung, des Unmittelbaren, des Gefühls und der Leidenschaften verteidigte. Hoffentlich bleibt uns jetzt und in Zukunft ein ebenso unhaltbarer Kultus des Irrationalen, eine romantische Verklärung der Intuition, der mystischen Anschauung erspart. Aber wohin wir in die Arbeit der Philosophie unserer Tage blicken, sehen wir, dass gegenüber einem stolzen und gar zu selbstbewussten Panlogismus das Recht der Anschauung als originäre Rechtsquelle der Erkenntnis verfochten wird, dass das systematische Denken und die Intuition in hartem Ringen miteinander liegen. Hierbei ist aber tragisch zu sehen, jedoch notwendig und unbefangen hervorzuheben, dass eine Aussicht auf endgültige Verständigung, auf eine Einbeziehung dessen, was nicht Begriff ist, in das System der Begriffe und in der Form des Begriffes sich nicht zu eröffnen scheint. Lehrt doch auch die Geschichte der philosophischen Weltanschauungen, dass alle Versuche, das Unaussprechliche zu fassen, das Überlogische in unserer Existenz in Formeln zu bringen, eben die Logik und Dialektik, die sie überwinden wollen, setzen und anerkennen. Wir kommen, so scheint es, ohne das nicht aus, was jenseits aller Vernunft liegt; und können es doch, wenn wir uns seiner theoretisch bemächtigen wollen, nicht anders als mit den immer unzulänglichen Mitteln der Vernunft tun.

Und endlich versagt das systematische Denken auch dort, wo es, zu seinem Ziel und seiner Ruhe angekommen, das Ganze unseres Lebens- und Weltbewusstseins in einem geschlossenen Zuge und Zusammenhang darstellen will. Es ist gleichgültig, an welche der speziellen Systemformen man dabei denkt; sie alle bleiben unzulänglich, insofern als am Ende die Geschlossenheit, in welcher die Erkenntnisaufgabe allein gelöst wäre, doch nicht erreicht wird. Die älteren Weltanschauungen konnten über dieses Missverhältnis von Forderung und Erfüllung sich leichter täuschen, da die Wissenschaft selber ihnen das Bild einer kleinen, beschränkten und im Prinzip leicht überschaubaren Welt vorgaukelte. Seitdem aber die Forschung der Unendlichkeit ihrer Aufgabe sich bewusst geworden ist und die Grenzenlosigkeit im Fortschreiten zu dem Leit- und Grundsatz ihrer Arbeit erhoben hat, wird die Dissonanz in dem Verhältnis der Systemform zu dem unter ihr befassten Inhalt, der im Prinzip alle Form zu sprengen droht, immer auf-

fälliger. Und wenn es möglich scheint, der Unendlichkeit der Grenzenlosigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit durch die Aufnahme der Grundsätze, aus denen diese entspringt, in das System der Erkenntnis selber wiederum Herr zu werden, in dem Gesetz des Fortschreitens den Halt zu finden, den frühere Zeiten in der jeweilig erreichten Stufe zu finden glaubten: dann tritt an anderen Punkten um so entschiedener und empfindlicher das Ungenügende, das Provisorische, das Täuschende auch hier hervor.

In der Gegenwart wird das besonders deutlich in dem Gegensatz, in welchem das systematische Denken zu dem geschichtlichen Bewusstsein sich befindet, mit dem es sich auseinandersetzen muss, ohne es doch nach seiner ganzen Fülle und Tiefe hin aufnehmen zu können. Zunächst freilich konnte die im 18. und im Beginn des 19. Jahrhunderts erarbeitete wissenschaftliche Geschichtskenntnis als ein Hilfsmittel erscheinen, die Weltanschauung tiefer und umfassender aufzubauen als es frühere, wesentlich am Hinblick auf die Aussenwelt orientierte Zeiten vermocht haben. So unternahm sowohl der französische Positivismus wie der deutsche transzendentale Idealismus, sich geschichtlich zu rechtfertigen, sich selbst in dem Gang der grossen europäischen Geistesgeschichte als Abschluss und höchstes Bewusstsein derselben zu erweisen. Ja die deutsche Philosophie ging sogar dazu fort, den gesamten Ertrag der Vergangenheit positiv in ihr System aufzunehmen, indem sie jede Gestaltung des geschichtlichen Lebens als Moment in dem dialektischen Entwicklungsprozess des Geistes ansah. Aber was hier erreicht wurde und allein erreicht werden konnte, besass doch nur den Wert einer zeitwilligen, keiner endgültigen Aussöhnung zwischen System und Geschichte. Denn die Bilanz, die hier gezogen, der Abschluss, der hier der Entwicklung gegeben wurde, stellte sich am Ende als ebenso relativ heraus wie die in dem System nur als Momente verwerteten und einseitig gedeuteten Erscheinungen des historischen Prozesses. Die Geschichte mit ihren aus unbekannten Tiefen aufsteigenden und ursprünglich webenden Kräften erwies sich mächtiger als die kühnste Anstrengung des Denkens, sie in eine einfach zu durchschauende Abfolge, eine logisch zu formulierende Reihe zu bringen.

Heute ist, wenn es möglich ist, das geschichtliche Bewusstsein noch gegenüber den Tagen Hegels gesteigert. Jeder systematische Versuch, der das Ganze unseres Lebensbewusstseins zusammenfassen will, sieht sich der verhängnisvollen Notwendig-

keit gegenüber, zu den Möglichkeiten einer unbegrenzten und unüberschaubaren Zukunft Stellung nehmen und eben dadurch sich selbst als relativ empfinden zu müssen. Unmöglich, davon abzusehen, unmöglich, eine Formel zu finden, die den Weiten und Unendlichkeiten, die sich da öffnen, gewachsen wäre, unmöglich, durch die systematische Konstruktion das hieraus entspringende Bewusstsein der eigenen Geschichtlichkeit und Relativität zu bannen und zu paralysieren. Was hilft es uns, wenn wir den Begriff eines „offenen Systems" bilden oder eines Systems, in welchem wir die Idee des ewigen Fortschritts zum Zentrum unserer Gedanken erheben? Die Begriffe von Entwicklung und von Fortschritt, die wir dabei zu Grunde legen, sind entweder so formal und inhaltlos, dass sie doch nicht die Fülle des Kommenden meistern, weil sie alles gleichmässig zulassen, oder so bestimmt oder so inhaltlich gedacht, dass sie in Wahrheit nur für einzelne ausgezeichnete Richtungen offen bleiben und damit das System wiederum begrenzen und relativieren. Das ist das Schicksal jedes systematischen Entwurfes von heute, dass er ein Überzeitliches will und sich doch in den Grenzen und der Relativität der Zeitlichkeit befangen weiss; dass er das grenzenlose Fluten des Geistes in festen Formen fassen möchte, und doch weiss, dass jede Form, die auffindbar ist, nur eine Welle, eine Gestalt in dem grossen Strom des Lebens erfasst.

Man darf vielleicht sagen, dass dieses Schicksal als persönliche Tragik von Denkern wie Dilthey und Windelband, so verschieden sie im Ausgangspunkt und ihrer sonstigen Weise waren, empfunden worden ist; sie beide sind, als systematische Philosophen, die sie, wenn auch in ungleicher Veranlagung, waren, an der Geschichte gescheitert, deren Zaubergewalt und übermächtigen, alle Systematik sprengenden Grösse sie, nachdem sie einmal von ihr ergriffen waren, sich nicht mehr entziehen konnten.

Wer möchte, der alles dieses überschlägt und anerkennt, der die Schwierigkeiten, die jede moderne Weltanschauung bedrohen, ernsthaft ins Auge fasst und sie in ihrer ganzen Grösse würdigt, nicht jedes Mittel erwägen wollen, wie ihnen zu begegnen sei? Geht man von der rein wissenschaftlichen Weltbetrachtung aus, dann zeigen Überlegungen dieser Art, dass Philosophie als Weltanschauung über die Wissenschaft hinausgreift und darum vom Standpunkt der reinen Wissenschaft aus ihr gegenüber stets Zweifel bleiben, die nicht zu beschwichtigen sind. Aber dieselben

Überlegungen führen andrerseits zu dem Ergebnis, dass Philosophie, wenn sie über die Wissenschaft nicht in spielerischer Neigung, sondern durch den Zwang der Sache selbst gezogen, hinausgreift, eben dadurch sich als etwas erweist, das mehr ist als Wissenschaft. Wir können, als Gelehrte und vorsichtige Forscher, bei der theoretischen Resignation verharren; das philosophische Genie wird sich dadurch nicht binden, nicht einschränken lassen. Und es wird den Mut zu einem neuen Wagnis, zu einem neuen Flug, da so viele schon vor ihm gescheitert sind, aus dem Bewusstsein schöpfen, dass, wie fragmentarisch und wie begrenzt, mit dem Massstab der Wissenschaft gemessen, die theoretischen Weltanschauungen sind, diese trotz alledem einen Ewigkeitswert besitzen, der vergleichbar dem unvergänglichen Wert echter Kunstwerke ist.

Und damit haben wir den Punkt erreicht, wo die Bildung der philosophischen Weltanschauungen in die dichterische Bildung übergeht, durch sie aufgenommen und fortgeführt oder doch jedenfalls durch sie gerechtfertigt werden kann.

Versucht man, zu würdigen, was der Dichter dem Philosophen sein kann, und zu bestimmen, worin die Verwandtschaft zwischen dem poetischen Bilden und dem metaphysischen Denken in Wahrheit liegt, dann muss allerdings die Kunst, zumal hier die Dichtung, in dem ganzen tiefen Ernst verstanden werden, den die oberflächliche Betrachtung zu leicht ihr abspricht, weil sie dabei durch die ungeheure Fülle all der Literatur, die nur noch in loser Beziehung zu den eigentlich künstlerischen Werken steht, abgelenkt wird. Es war schon einmal hervorzuheben, wie stark die zur Unterhaltung bestimmte Literatur auch von ausserästhetischen Gesichtspunkten bestimmt wird. Und denkt man daran, wie berufs- und geschäftsmässig viele unserer Poeten die Bedürfnisse einer lesehungrigen Masse befriedigen, dann erscheint die geringe Schätzung berechtigt, die nicht zum wenigsten auch in der kritiklosen Hinnahme alles dessen, was jeweilig auf der Bühne oder im Roman Anerkennung gefunden hat, sich kund gibt. Aber selbst da, wo die kleineren Geister die überlieferten Stilformen nur bebenutzen, um einen Augenblickserfolg zu erreichen, lässt sich bemerken, wie durch eine Art von höherer Gewalt das Spiel mit der Kunst zu einem Ernst wird. Und blickt man auf die seltenen Werke, die, wenn die Tagesliteratur wieder in ihr Nichts zurückgesunken ist, bleiben und durch die Zeiten hindurch leuchten, dann

treten die Tiefe und der Tiefsinn der Kunst in ihrer ganzen Grösse hervor.

Zunächst erscheinen die dichterischen Werke das reine Spiel der reinen Phantasie zu sein, an keine anderen Gesetze als die der ästhetischen Form und Vollendung gebunden. Als Offenbarungen rätselhafter Kräfte, in geheimnisvollen Augenblicken erzeugt, scheinen sie geboren, um zu erfreuen, indem sie uns von dem Leben und seinen Nöten wenigstens für Augenblicke befreien. Und doch, mit welchem furchtbaren Ernst ringen die wahrhaft schöpferischen Menschen unter den Künstlern mit dem Leben, wie tief ist ihr Schaffen verwoben in ihre ganze Art, das Dasein zu gewahren und sich mit ihm auseinander zu setzen, wie treu und wie wahr spiegelt sich in der dichterischen Welt, die zunächst nur als eine Welt des schönen Scheins sich gibt, die Wirklichkeit nach ihren tiefsten Bezügen und all den Seiten, die im Lärm des Tages, in der Flachheit unserer rationalisierten Lebensart uns sonst nicht zum Bewusstsein kommen!

Dieser Sachverhalt wird deutlicher, wenn man versucht, das dichterische Schaffen von dem Quellpunkt seiner originären Kraft aus sich zu vergegenwärtigen. Hierbei kann aber von besonderen psychologischen Untersuchungen abgesehen werden. Was die neuere, die erklärende wie die beschreibende Psychologie über das künstlerische Schaffen an das Tageslicht gefördert hat, ist, wenn man alles zusammen fasst, doch recht unergiebig. Weder die gesammelten Selbstbeobachtungen der Künstler selber, noch die allgemeineren Zergliederungen der Phantasie, des Traumes und verwandter Phänomene gewähren einen tiefer gehenden Aufschluss. Vielleicht, dass sich das dichterische Vermögen überhaupt nicht in einzelnen Akten festlegen und belauschen lässt. Das wenigstens ist der grosse Grundgedanke, den Dilthey der Ästhetik gewonnen hat und der ihr nicht wieder verloren gehen sollte: dass alles dichterische Bilden auf eine zu grunde liegende Organisation der ganzen Seele verweist, kraft derer, längst bevor der Dichter die erste Zeile niederschreibt, sich ihm eine poetische Welt gebildet hat, in der alle seine Erfahrungen und Eindrücke eine bedeutsame Umwandlung und Vertiefung erfahren haben. Wie diese Organisation positiv zu beschreiben ist, kann hier dahingestellt bleiben. Hier genügt die negative Einsicht, dass in dem dichterischen Verhalten zur Welt die Trennung und Scheidung, welche der Sieg des wissenschaftlichen Bewusstseins allenthalben

bei uns, im Leben wie in der Theorie mit sich gebracht hat, zum Teil und in entscheidenden Punkten wieder rückgängig gemacht wird.

Dass die konstruierende Wissenschaft von der ursprünglichen Natur- und Lebensbetrachtung, von der, wie man zu sagen pflegt, naiven Art, mit der der Mensch zunächst die Dinge ansieht, sich weit entfernt, ja die naive und natürliche Weltbetrachtung in allen Punkten aufhebt und vernichtet, ist allbekannt. Welch einen Kampf hatte die werdende Wissenschaft mit dem Mythus und den von der religiösen Tradition festgehaltenen Vorstellungen zu bestehen! Wie schwer ward es ihr, in langsamer und unausgesetzter Arbeit alle Reste und Einschläge aus dem Stadium des mythischen, des anthropozentrischen Denkens zu überwinden! Nicht ganz so bekannt und jedenfalls nicht immer hinreichend gewürdigt ist, wie gewaltig durch das theoretische Weltbild auch auch das ausserwissenschaftliche Verhalten, die praktische Weltanschauung des gemeinen Lebens, geändert worden ist. Die Wissenschaft vermochte die ungeheure Leistung einer restlosen Disziplinierung der menschlichen Phantasie zu vollbringen. Aber wie arm ist nun dafür unser Dasein geworden. Wir alle, ob Gelehrte oder nicht, atmen in der intellektuellen Atmosphäre. Die Götter Griechenlands sind nicht nur aus dem Weltbild, nein, aus der Natur selber entflohen, die wir, wie roh und unbestimmt doch immer, in jedem Augenblick als einen toten Mechanismus, als einen gesetzmässigen Kreislauf kosmischen Geschehens wissen. Unablässig zwingt uns die Technik, in der die Macht des theoretischen Denkens am stärksten sich offenbart, die Dinge, die Natur und die Menschen gleichmässig in der verstandesmässigen Art anzusehen, mit ihnen in der sachlichen Weise zu rechnen, wie es vorbildlich und in Vollendung die Wissenschaft tut. Einzig und allein der Künstler hat sich von der Ursprünglichkeit und der Lebendigkeit der vor- und ausserwissenschaftlichen Betrachtung etwas gewahrt. Der Künstler und er allein steht noch in einem naiven Verkehr mit den Dingen, der noch nicht durch die wissenschaftliche Reflexion und Umgestaltung getrübt und gebrochen ist. Für ihn haben Busch und Bach noch nicht ihre Seele verloren, ihm hat sich der strahlende Himmel noch nicht in ein totes Spiel kosmischer Massen nach rationalem Gesetz verwandelt, ihm leben die Götter Griechenlands auch heute noch so sinnfällig wie einst, da die Hellenen zuerst sie ahnten und verehrten. Von wirklichen

Kennern der künstlerischen Seelenverfassung ist hervorgehoben worden, dass am ehesten das Verständnis ihrer sich durch die Erinnerung an die Jugendzeit erschliesst, wo die Begriffe noch nicht die Klarheit und Vernünftigkeit des späteren Alters gewonnen haben, wo im Dämmerlicht des erwachenden Bewusstseins alles als beseelt und verwandt, undeutlich in den Umrissen, aber höchst eindringlich in der Macht auf das Gemüt empfunden wird. Vielleicht noch richtiger zieht man zum Vergleich nicht das Jugendzeitalter des einzelnen Menschen sondern der ganzen Menschheit an. Die „mythologische Apperzeption“, die unsern Forschern und Psychologen so viel Rätsel aufgibt, sie lebt und wirkt leibhaftig in jedem echten Künstler. Sie gestattet ihm, aus den Dingen herauszuhören, was kein Verstand der Verständigen erfasst, sie wandelt ihm die nüchterne, klare, tagtägliche Welt, in der wir leben und welche die Wissenschaft in Bruchstücke und tote Teile zerlegt, in ein seelenvolles, bedeutsames, gefühlsgesättigtes Geschehen, das ihm Geheimnisse zu sagen, das ihm Schönheiten und Tiefen zu offenbaren hat, an denen wir, die ach so vernünftigen Kinder des Tages, taub und blind vorbeigehen.

Dem Künstler ist ferner allein unter den modernen Menschen die Möglichkeit und das Recht gegeben, das, was seine Seele so empfindet, auszusprechen, ohne Rücksicht auf die ernsthaften Gebote des Lebens und die nicht minder ernsthaften Forderungen der Wissenschaft frei hinzustellen und zu gestalten, auf dass auch andere dieses Lebens teilhaftig werden und für Stunden das Dasein betrachten können, wie es das helle Künstlerauge geschaut, des Künstlers Hand im Bilde festgehalten hat. In den dichterischen Werken, die Ausschnitte nur und Teilabschnitte einer übergreifenden dichterischen Welt sind, tritt uns, zunächst als Phantasiegebilde, aber geläutert und vertieft entgegen, was als dumpfes Lebensgefühl, an ungeklärter und verworrener Anschauung, die zerrinnt, wenn man sie im Leben selber oder durch Begriffe packen und festhalten will, sich uns ankündigt, von uns erfahren und wie immer verstümmelt und ärmlich doch gelebt wird. Verkennen wir doch nicht den objektiven Gehalt, den die dichterische Darstellung besitzt, den sie ausdrückt und uns vor Augen führt. Es ist eine alte, fast trivial gewordene Erkenntnis, dass, was der Künstler in seinem Werk gestaltet, schliesslich aus den Elementen der schlichten und allgemeinen Erfahrung sich zusammensetzt. Das Feuer der Hölle und die Lichtglut des Paradieses, durch die Dante und

Milton uns schrecken und blenden, ist am Ende nichts anderes als das irdische Feuer und das Licht, die jeder, der gesunde Augen hat, tagtäglich zu gewahren im stande ist. Aber dieser Satz, der nur die Ohnmacht der menschlichen Phantasie zu erweisen scheint, hat eine Kehrseite, die mehr als üblich beachtet werden sollte. Denn so gut wie der sinnliche Eindruck selbst, den die künstlerische Phantasie aufnimmt, nicht erzeugt, objektiv und — wenn man von erkenntnistheoretischer Bestimmung absieht — wirklich ist, so haftet der Gefühlswert, den er für uns gewinnen kann, die Bedeutsamkeit und das Leben, das sich in ihm dem empfänglichen Gemüt erschliesst, doch auch an dieser gegenständlichen Welt selber. Beständig werden wir, wenn wir auf diesen Tatbestand reflektieren, durch den Gedanken an das wissenschaftliche Weltbild irre geleitet, als ob dieses das ursprüngliche und gegebene wäre, in das wir erst durch ein kunstvolles Gewebe psychischer Akte unsere Gefühle, unsere Seele hineinprojizieren. Grade das Umgekehrte ist richtig, und wenigstens an einem Punkte vermögen wir dieses auch heute noch jederzeit nachzuprüfen und zu bestätigen. Wir sehen das Lächeln eines Kindes, wir schauen in das Auge der geliebten Frau, wir ergreifen die Hand des Freundes: und mit einem Schlage gewahren wir, ohne alle Vermittlungen, etwas, das mehr ist als die Summe der optischen und haptischen Eindrücke, öffnet sich uns eine fremde Seele, treten wir in die innigste Berührung mit einem Gemüt, mit welchem das unsere zusammenklingt. Nichts ist hier drinnen, nichts ist draussen. Wie weit sind von diesem lebendigen Verkehr, diesem übergreifenden Verstehen von Seele zu Seele die Scheidungen des Physischen und Psychischen entfernt, wie unzulänglich erweisen sie sich, da der zerlegende und rechnende Verstand aus den künstlich getrennten Teilen niemals doch die lebendige Einheit wieder herstellen kann, die er gespalten und damit getötet hat. Von hier aus angesehen darf alle künstlerische Gestaltung, die einen Bezug auf die Wirklichkeit hat, als eine Art von Erkenntnis derselben angesehen werden, da sie doch, wenn auch in Steigerung und Verklärung und wenn auch nicht in wissenschaftlich zu verwertender Form Züge an der Welt hervorhebt, die in ihr irgendwie enthalten sind und die mit dem theoretischen Auge allein nicht gesehen oder doch nicht so gesehen werden können.

Und endlich ist es das Vorrecht des Künstlers, das von ihm Geschaute in die Form eines Allgemeinen zu heben, das von all

den Unzulänglichkeiten, mit denen das theoretisch Allgemeine behaftet ist, frei bleibt. Hier berühren wir das Problem der ästhetischen Form, die das Kunstwerk besitzt, nur, um anzudeuten, inwiefern sie auch einen überästhetischen Wert besitzt. Jedes Kunstwerk empfängt durch sie ein Doppeltes, das keine wissenschaftliche Darstellung erreichen kann. Obwohl es seinem Gehalt nach etwas Einmaliges, Individuelles, anschaulich Bestimmtes, also nur eine Teilwirklichkeit ausdrückt, trägt es, in konkretester Ausprägung, etwas Allgemeines in sich, wird es zum sinnfälligen Symbol eines Ganzen, gewinnt es eine typische Bedeutsamkeit, die es auch in der naturalistischen Ausführung nicht abstreifen kann. Verstehen wir ein Kunstwerk, wie es der Künstler selber wollte, nicht als ein bloss technisches Werk, als ein sichtbar gewordenes Spiel seiner Kräfte, als ein Exempel eines Stiles oder einer Kunstepoche, sondern als ein Stück des in dem seltsamen Licht von Wirklichkeit und Schein dahinflutenden Lebens selbst, dann erfassen wir in ihm doch mehr als was wir zunächst unmittelbar in ihm gewahren. Vergeblich ringt der Verstand damit, dieses Mehr, das umfassender ist als eine Summe von Einzelfällen, auf eine Formel zu bringen. Selbst wo Dichter versuchen, dieses Allgemeine gedanklich zu formulieren, bleiben sie, zu ihrem eigenen Heil und Segen, hinter dem zurück, was das lebendige Kunstwerk als eine Art von wahrhafter „Wesensschauung“ uns erschliesst. In dem Bildlichen, das in ihm in durchsichtiger Verknüpfung ein Letztes der Lebenserfahrung ausspricht, enthüllt sich eine Bedeutsamkeit, durch welche dieses Bildliche zum unmittelbar gefühlten Symbol eines durchgreifenden, nicht bloss auf besondere Bedingungen beschränkten Sachverhaltes wird. Und damit ist aufs engste verwandt das andere, die Zeitlosigkeit des Kunstwerkes, die Einsamkeit und Isoliertheit, so dass es für den Betrachtenden als eine Welt für sich erscheint, die in den Kausalnexus des wirklichen Geschehens nicht verflochten ist. Eine wissenschaftliche Darstellung bleibt stets ein Moment in der Erkenntnisarbeit des realiter fortschreitenden Lebens; sie löst Fragen, sie stellt Fragen, die weiter führen; schliesslich hat sie nur Sinn und Bestand in dem grossen Gefüge des Erkenntniszusammenhanges, der durch die Forscher aller Zeiten und aller Länder in gegenseitiger Unterstützung successive geschaffen wird. Das Kunstwerk dagegen trägt ein Prinzip der eigenen Begrenzung in sich. Es hat eine Art von insularer Existenzform und vermag daher dem

Gemüt, das aus der unendlichen Verkettung von Mühe und Arbeit zur inneren Ruhe sich erheben möchte, den Frieden, den seligen Stillstand in unserem inneren Verhalten zu geben, der als die befreiende und erlösende Macht der Kunst so oft gepriesen ist. Wir wissen, dass die durch einen äusseren und inneren Rahmen von allem Wirklichen sich abschliessende Welt, die wir im Kunstwerk gewahren, keinen Teil der Realität bildet, mit dem wir in beständiger praktischer Auseinandersetzung stehen; wir fühlen aber doch, dass jene Welt auf diese Wirklichkeit bezogen ist, dass durch sie wir ihre Tiefe zu verstehen vermögen, ja dass wir in dem begrenzten Phantasiegebild eines Wesenszuges des Lebens selber inne werden. Das verleiht der Kunst die Lösung von allen irdischen Bindungen und ermöglicht gerade durch sie die Natur wie das Menschendasein mit der Freiheit zu betrachten, mit der ein Gott mit seligem Lächeln, mit leidvollem Ernst auf die ganze bunte Welt unter ihm herabblicken möchte, ob diese nun eine göttliche Komödie oder eine göttliche Tragödie ist.

Brächte uns nun die Kunst nichts anderes als auch nur die hier eben angedeuteten Momente zum Bewusstsein, so würde sie durch sie der Philosophie, die nicht bei der gelehrten Erörterung von Teilproblemen stehen bleiben, sondern zu einer Gesamtanschauung und Gesamtauffassung des Lebens fortschreiten will, einen höchst wertvollen, ja unersetzlichen Dienst erweisen. Unwiderleglich durch ein theoretisches Raisonnement lehrt die Kunst jeden, der ein lebendiges Verhältnis zu ihr besitzt, dass die Grenzen, welche die theoretische Weltbesinnung wohl herausschieben, aber nie beseitigen kann, nicht Grenzen unseres Weltverstehens überhaupt sind. Sie ist der mächtigste und eindringlichste Protest, den die Geschichte gegen den einseitigen Intellektualismus hervorgebracht hat. Sie sichert uns das Recht eines betrachtenden Verhaltens zu den Dingen, in welchem wir über die logischen Zusammenhänge der Berechnung hinaus, zu der die Wissenschaft allein gelangen kann, zu einem mitfühlenden Verstehen auch alles dessen, was sich nicht in das Netz der Begriffe einfangen lässt, uns erheben können. Sie „rettet“, in einem ganz anderen Verstande als es die griechischen Physiker forderten, als die modernen Physiker diese Forderung erfüllen, „die Phänomene“, in dem sie uns die Augen für sie öffnet, uns gewahren lässt, was in ihnen an Fülle und Tiefe enthalten ist. Es ist doch für dieses Verhältnis charakteristisch, dass es Goethe war, der die bunte Farbenwelt

des Sinnenscheines gegenüber der siegreichen, aber einseitigen mathematischen Optik wiederum zur Achtung und zur Beachtung gebracht hat. Und überall setzt der Künstler die Sinne und die Leidenschaften in die Rechte wieder ein, die kein abstrahierender Verstand, keine formelle Werttheorie ihnen nehmen kann. So ist die Kunst dauernde und immer gegenwärtige Erinnerung an die Geisteshaltung, von der ausschliesslich auch die theoretische Weltanschauung, wie wissenschaftlich sie ausgestaltet wird, Kraft und Blut gewinnt; und sie ist dies nicht, insofern sie Gebilde von einem bestimmten ästhetischen Charakter und Wert hervorbringt, sondern insofern sie, und sie allein, aus den unergründlichen Tiefen des aufsteigenden Lebens gestalten kann, was jeder echten Weltanschauung auch zu Grunde liegt, und weil sie mit ihren Mitteln in jeder ihrer Schöpfungen vollzieht und vollendet, was der theoretischen Weltinterpretation als unendliche Aufgabe erscheint. Und selbst wenn die Philosophie die Kunst nicht in dieser Hinsicht als Trost und Ermutigung für das eigene der theoretischen Darstellung zu Grunde liegende und als ursprüngliche Schöpfertat vorangehende Verfahren anerkennen wollte: in Auseinandersetzung mit ihr, in Prüfung des in der Kunst enthaltenen Anspruches müsste sie doch eintreten. Die Idee der Philosophie erfordert die Berücksichtigung der Kunst als eine der Formen, in denen der Mensch Wirklichkeit gewahren und gestalten kann. Tritt diese Forderung in Zeiten hochgespannter Intellektualität und Vorherrschaft eines einseitigen technisch-wissenschaftlichen Kulturideals zurück, so macht sie sich um so entschiedener geltend, wenn das Ideal einer ästhetischen Kultur lebhafter empfunden, wenn die Kunst wiederum als Lebensmacht geliebt wird. Es gab und es gibt Philosophen, denen die Kunst ein verschlossenes Buch ist, Denker, die sich ganz als Gelehrte fühlend, in ihren Systemen von ihr keine Notiz nehmen oder sie nur erwähnen, um sie als ein Spiel, als einen formalen Wert, als einen Luxus für müssige Stunden oder ähnliches herabzudrücken. Die tiefste Durchbildung der entgegengesetzten Überzeugung hat die Kunsttheorie der deutschen Romantik und der Philosophie der transzendentalen Schule gegeben. Wie verschieden auch die Formulierungen und Begründungen im einzelnen sind, wie auch die Bestimmungen in dem Rangverhältnis der künstlerischen und der philosophischen Erkenntnis und weiter der Rangordnung der einzelnen Künste zueinander abweichen: in dem Glauben an die metaphysische Funktion der Kunst begegnen sich der Philosoph und der Dichter. Zweifellos ist, dass die ästhetischen Theorien

dieser Zeit wenigstens in ihrer ursprünglichen Fassung nicht haltbar sind, die dogmatischen Voraussetzungen, die dabei zu Grunde gelegt wurden, die freie Beweglichkeit der Kunst, so sehr sie ihre allgemeine Aufgabe vertiefen, doch bedenklich begrenzen und gefährden. Aber wenn im Rückschlag gegen die spekulative Ästhetik die neuere Zeit sich vorwiegend auf die Behandlung der psychologischen Seiten der Kunst oder auf ihre technischen und Stilprobleme beschränkt, dann kann doch gefragt werden, ob nicht in jenen älteren Lehren eine Wahrheit enthalten sei, die nur der vorsichtigeren, allerdings erheblich eingeschränkten Fassung bedarf.

Aber vielleicht besitzt die Dichtung im Unterschied von andern Kunstgattungen noch ein besonderes Verhältnis zu der Philosophie. Zunächst schon dadurch, dass die dichterischen Hilfsmittel die einzigen sind, die der Philosoph, wenn er den lebendigen Untergrund seiner Weltbetrachtung, den Lebenswert und die Lebensmacht seiner Anschauungen fühlbar machen will, verwenden kann. Der Umfang, in welchem Philosophen alter und neuer Zeit von diesem Hilfsmittel der Einkleidung ihrer Gedankenwelt in dichterische Gestaltung und der dichterischen Aussprache ihres Lebensgefühls Gebrauch gemacht haben, zeigt, wie bedeutsam dieses Band ist, das Philosophie und Dichtung verknüpft. Das Recht hierzu liegt in den Grenzen der theoretischen Selbstbesinnung, die Möglichkeit hierzu gewährt der von den Dichtern geschaffene Formenreichtum und die Fülle der Ausdrucksmittel, durch welche all das, was nicht dem Gedanken, sondern nur dem Erlebnis zugänglich ist, mitgeteilt werden kann.

Doch dazu kommt noch ein anderes. Wie in der geschichtlichen Entwicklung die Macht der einzelnen Künste über den Menschen und für das gesellschaftliche Leben eine wechselnde gewesen ist, so haben diese auch für die Philosophie zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutung besessen. Man darf vielleicht sagen, dass im allgemeinen die bildenden Künste im Altertum den Vorrang einnahmen. Das entsprach der Art des hellenischen Geistes, das drückt sich in seiner Weltbetrachtung, die den Kosmos als geformte Anschauung zu erfassen strebte, ebenso wie in seiner Wissenschaft aus, die als Geometrie, als Statik, als Astronomie allenthalben die ruhenden, ebenmässigen Formen und Beziehungen im Seienden herauszuheben trachtete. Eine Denkweise, welche die Wirklichkeit wesentlich als Aussenwelt ansah, konnte von den Künsten, welche auf Gestaltung im Raum ausgehen, am ehesten

Anregung empfangen. Aber die gewaltige Verinnerlichung, welche der Eintritt des Christentums in die abendländische Kultur zur Folge hatte, die Verinnerlichung, die in ihrer ganzen Tiefe erst zum Bewusstsein kam, als die Neubegründung der Wissenschaften von der Natur den Kosmos der Hellenen, die draussen ruhende feste Welt des Seins, endgültig aufgelöst hatte, brachte es mit sich, dass nunmehr die Dichtung an Bedeutung gewann. Der rückschauende Blick erkennt leicht die Konvergenz der Entwicklung, die schliesslich zu dem Zusammentreffen von Philosophie und Dichtung in der deutschen klassischen und romantischen Literatur führen musste. Während die Philosophie aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit, eine objektive Welterklärung zu liefern, die neue Aufgabe gewann, aus den Prinzipien des Bewusstseins unser Weltbild aufzubauen, ging die Dichtung dazu fort, immer deutlicher als ihr eigentliches Thema die Innerlichkeit des Geistes herauszuarbeiten, von dem durch keine Überlieferung religiöser oder gesellschaftlicher Art verfälschten Leben die in ihm enthaltenen Werte herauszuholen. Wie weit die neuere Dichtung die Natur, Erde und Himmel mit in ihre Darstellung einbezieht: schliesslich steht doch der Mensch, der handelnde, der leidende, der mit seinem Schicksal ringende Mensch im Mittelpunkt für sie und alles andere ist Hintergrund. So hatte zwar auch schon die Poetik des Aristoteles die Aufgabe des Dichters bestimmt; aber das Entscheidende ist, wie die Art ihrer Auflösung in der neueren Zeit sich gewandelt hat. Jede neue Kunstepoche bringt eine neue Art, die Wirklichkeit zu fühlen und zu schauen, zum Ausdruck; niemals noch hat sich die Kunst auf die blosse Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sich das ausserkünstlerische Auffassen ansieht, beschränkt. Aber wenn irgend eine unter den Künsten, die den Bezug auf die Wirklichkeit festgehalten, ist es die Dichtkunst, die die Wirklichkeit, welche sie gestalten will, die Seele des Menschen und sein inneres Erleben in jedem Augenblicke neu hervorbringen, neu erleben muss. Die Vorherrschaft der bildenden Künste konnte im Altertum auch die Dichtung auf eine blosse Nachahmung beschränken. Es zeugt von der Überlegenheit des griechischen Geistes, dass fast zwei Jahrtausende hindurch diese Formeln sich behaupten und Anerkennung finden konnten. Aber endlich streifte die Dichtkunst die hemmenden Fesseln ab, fand sie sich selbst. Wie die Philosophie die substantiale Weltbetrachtung des Altertums durch die funktionale ersetzte und, die festen gegebenen Formen des Seins auflösend, die

Natur als Schöpfung des Bewusstseins, aus den Funktionen des Geistes, aus einer produktiven Einbildungskraft, aus einer Urtat des reinen Ichs zu verstehen unternahm, so hat die Dichtung in einem parallelen Vorgang die ganze Welt fester gesellschaftlicher Formen und Charaktere hinter sich gelassen, um in die Tiefen des werdenden Lebens selber einzutauchen, von innen und mitfühlend die Zuständlichkeiten und Erlebnisse, die Bildung einer Seele, aber auch die eines neuen Geistes in den Massen, in den Kulturen und Nationen der Gegenwart zur Anschauung zu bringen. So strebten Philosophie und Dichtung verwandten Zielen zu: Einsicht und Verständnis in die innere Geisteswelt von ihren schöpferischen Quellen, von den ursprünglichsten Erfahrungen aus zu gewinnen. Darum durften Dichter von Goethe ab sich als Deuter und Seher des Lebens fühlen; darum durften Philosophen den Anspruch erheben, den Prozess, in welchem für das Bewusstsein eine Welt entsteht, gleichsam zu belauschen, das Werden der Weltseele selber zu beschreiben. Man streiche alle Überstiegenheiten und Überschwenglichkeiten, die dem deutschen Idealismus anhaften, ab; es bleibt, dass Philosophie und Dichtung, wenn und soweit sie hinter die erstarrten Formen zurückgehen, diese vielmehr aus dem lebendigen Werden des Geistes erleuchten wollen, eine engste Verwandschaft aufweisen. Man könnte fast davon sprechen, dass der Dichter das Werden des Geistes, dessen allgemeine Züge der Philosoph heraushebt, in der Konkretion und in der unabsehbaren Fülle der Einzelgestalten weiter verfolgt und eben dadurch jenes Schema bedeutsam vertieft. Die theoretischen Voraussetzungen, die die Festsetzung und Bestimmung dieser Beziehung erlauben, sind zwar in ihrer besonderen Formulierung strittig und vielleicht nur für eine gewisse Epoche des philosophischen Denkens und der europäischen Dichtung in der angedeuteten Weise gültig. Wenn wir heute in einer kritischen Kulturphilosophie eine Lebens- und Weltanschauung zu gewinnen trachten, wenn wir etwa nur prüfen, was in den Kulturschöpfungen der Wissenschaft und der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion an berechtigten Ansprüchen enthalten und in der Einheit einer Wert- und Vernunftordnung zusammenfassbar ist, so verfahren wir sehr viel behutsamer als die konstruktiven Denker am Beginn des 19. Jahrhunderts. Aber das allgemeine Verhältnis von Philosophie und Dichtung wird dadurch schliesslich doch nicht wesentlich modifiziert. Was die allgemeingültigen Werte und Ideale uns bedeuten, vermag keine ge-

dankliche Auseinandersetzung allein auszuschöpfen. Ganz wesentlich wird immer bleiben, dass überhaupt der Wert zeitüberlegener und schlechthin gültiger Ideale fühlbar wird, sowie, dass nun auch im Besonderen, in Auseinandersetzung mit dem rohen Stoff der Sinne, des Lebens ihre weltüberwindende Macht, ihre gestaltende und befreiende Kraft erlebt und erprobt wird. Nur dem Dichter erschliesst sich die ganze Problematik der sittlichen Welt, nur er vermag uns fühlbar zu machen, was die Umgestaltung unseres Naturbegriffes wie unserer Vorstellungen von der gesellschaftlichen Welt für unser Leben bedeutet, nur ihm ist gegeben, in der Verkettung der Leidenschaften selber, in dem Kampf von Freiheit und Notwendigkeit, den wir erleben, aber nicht begreifen können, die tragischen, die heroischen, die schmelzenden und versöhnenden Stimmungen, die eine Philosophie zu tragen vermögen, unmittelbar auszusprechen.

Und es handelt sich dabei, um auch dieses noch zu erwähnen, nicht nur um eine Übereinstimmung oder Ergänzung im eigentlichen Erkenntnisvorgang. Sie beide, Philosophie und Dichtung, wollen das Leben verstehen und arbeiten sich von verschiedenem Ansatz aus und mit verschiedenen Mitteln gegenseitig in die Hände. Aber sie selber sind zugleich schöpferisch und aufbauend, sie sind aufsteigendes Leben, das in dem Wissen um seinen Gehalt eine neue Art von Wirklichkeit setzt oder erschliesst. Man kann davon absehen, ob der Philosoph oder der Dichter zum Schöpfer neuer Werte befugt oder berufen ist. Aber in dem Aufbau der dichterischen Welt so gut wie in der Entwicklung des philosophischen Bewusstseins vollzieht sich eine Steigerung des Menschen über das Gegebene hinaus, welche die Bedeutung einer produktiven Tat besitzt. Weil Kunst und Philosophie nicht bloss Kontemplation und theoretische Besinnung sind, weil in ihnen das Leben aus seiner Tiefe zu neuen Formen emporsteigt und gestaltend sich erweist, sind sie, unter dem Gesichtspunkt einer Metaphysik des Lebens oder der Geisteswelt betrachtet, auch hier im Bunde und verschwistert miteinander.

Natürlich, wenn man die philosophischen Werke und die Dichtungen selbst betrachtet, bleiben durchgreifende Unterschiede, die nicht aufgehoben werden dürfen, auch wenn Zusammenhänge, Verbindungen und fliessende Übergänge zwischen ihnen bestehen. Ja, es ist vielmehr ausdrücklich hervorgehoben, dass Dichtungen als ästhetische Kunstwerke und philosophische Weltanschauungen

als Theorien und Systeme keine unmittelbare Verwandschaft besitzen; sie sind keine Parallelerscheinungen in der Ausbildung unserer Weltanschauung; die Gesetze, mit denen sie geformt sind, sind wesenhaft verschieden.

So bleibt es dabei, dass der Dichter als Künstler in seinem Werk lebendige Anschauung gibt, während der Philosoph als Denker seine Weltinterpretation in Begriffen entwickelt, deren Zusammenhang den Forderungen der Wissenschaft genügen soll. Entspringt jedes echte Dichterwerk einer Vertiefung in das Leben selbst, so will es die Bedeutung eines Geschehens, den Gehalt einer Stimmung, die Tragik eines Schicksals zunächst dadurch zum Ausdruck bringen, dass es eben dieses Geschehnis, dieses Schicksal selber darstellt und durch seine Form den Leser oder Hörer zwingt, es mit den Augen des Dichters zu sehen, seine Bedeutsamkeit mit dem Dichter mit zu erleben; zu einem besonderen Ausdruck der allgemeinen Idee, die eine reflektierende Betrachtung in jenem Thema entdecken könnte, braucht die Dichtung nicht fortzuschreiten. Wo sie es tut, gerät sie in Gefahr ihren Charakter als dichterisches Werk preiszugeben; nur unter besonderen Bedingungen, wie sie etwa in Schiller verwirklicht waren, ist eine Gedankendichtung möglich, die zugleich beides ist, Erlebnis und Gedanke. Das oberste Gesetz aller Dichtung ist, dass sie lebendige Anschauung gewährt. Hierdurch gewinnt der Dichter eine ausserordentliche Überlegenheit über den Philosophen. Alle Arten, das Leben zu gewahren, alle Möglichkeiten, zu den Rätseln des Daseins Stellung zu nehmen, kann er in seinem Werk uns fühlbar machen, durch keine Forderung der Vernunft gehemmt, durch kein Gesetz geleitet, die letzten Konsequenzen zu entwickeln oder sie alle zur widerspruchslosen Vereinigung zu bringen. Eine ungeheuere Beweglichkeit ist ihm eigen. In ein und demselben Werk vermag er die allerverschiedensten Aspekte des Daseins uns sichtbar zu machen; in der Art, wie er in verschiedenen Werken nacheinander die Elemente des flutenden Lebens zur Einheit eines Kunstgebildes zusammenfügt, vermag er ganz verschiedene Züge des Lebens hervorzuheben, ganz verschiedene Arten, sich mit ihm auseinander zu setzen, zu bekunden. Jedes Kunstwerk ist eine Welt für sich, keins nach seinem Sinn und Gehalt an die Voraussetzung anderer Werke gebunden; jeder Künstler eine Individualität, die hinsichtlich der Formsprache, der Technik, der Motive von Vorgängern und Zeitgenossen abhängig sein mag, aber in ihrem Bilden und Gestalten

schliesslich durch keine Vorbedingung ausser ihr beschränkt ist. Daher das Fliessende, Gleitende, Unbestimmte, Individuelle aller dichterischen Lebensanschauung. Es ist unmöglich, aus gelegentlichen allgemeinen Formulierungen, Sentenzen oder Versen die Lebensanschauung eines Dichters abzuleiten, unmöglich, sie in einer einzelnen Dichtung seines Lebenswerkes zu finden, unmöglich, sie aus der Gesamtheit aller Werke, in der sie allein enthalten ist, herauszuziehen und auf eine Formel zu bringen. Selbst da, wo Dichter bestimmten philosophischen Schulen sich selber zurechnen, wo sie in einem philosophischen System den Rückhalt für ihr Denken finden, geht doch, was sie als Dichter schaffen, allemal über die Theorien, von denen sie abhängig sind, hinaus. Jede Dichtung ist, wie es Goethe formuliert hat, vor dem Verstande unendlich; sie ist so vielseitig und unergründlich wie das Leben selbst, denn sie ist die Darstellung eines Geschehnisses in ihm, wie das helle Künstlerauge es erblickt, ein künstlerischer Wille es gestaltet hat. Es verbleibt noch vor der Objektivation durch den Gedanken in dem unmittelbaren Anschauen und Erleben; so sehr es sich über den Fluss des Lebens erhebt: in ihm ist doch nur eine Welle zum Stillstand gebracht, eine Stimmung herausgelöst, ein Schicksal herausgehoben, die auch im ästhetischen Schein das bleiben was sie sind, ein Stück des Lebens selbst. Daher gibt es keine bestimmten dichterischen Weltanschauungen, die im Verlauf der Zeiten sich entwickeln, sich zu bestimmten Typen begrenzen und in Auseinandersetzung treten.

Dagegen sind philosophische Weltanschauungen immer durch das Merkmal ihrer Wissenschaftlichkeit charakterisiert. In Begriffen und Urteilen will der Philosoph zum abstrakten Ausdruck bringen, was ihm als Sinn des Daseins aufgegangen ist. Er gibt eine Theorie, die wie alle Theorien der Forderung der Einstimmigkeit mit sich selbst und der Widerspruchsfreiheit genügen muss. Indem er zu dem letzten Standpunkt durchdringen will, von dem aus die Fragen nach den höchsten Werten, nach Gott, Welt und Seele sich lösen lassen, muss er für eine unter den vielen Möglichkeiten, die Welt zu deuten, sich entscheiden, um diese Deutung zur höchsten Durchsichtigkeit zu erheben, zur letzten Folgerichtigkeit zu entwickeln. Wie stark die Glut des inneren Lebens und Erlebens sei, von dem der Philosoph erfüllt ist, die alle seine Werke auch durchwärmen mag: der gegenständliche Gehalt dieser Werke, die Behauptungen und Lehren, die sie geben,

haben die Subjektivität abgestreift; sie sind Gedanken mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit und unterliegen den formalen und sachlichen Kriterien derselben. Daher muss der Philosoph, was für den Dichter nicht verbindlich ist, ein Verhältnis zu der gleichzeitigen theoretischen Erkenntnis, die in den Einzelwissenschaften erarbeitet ist, gewinnen, und in eine ausdrückliche oder stillschweigende Auseinandersetzung mit anderen Versuchen treten, den Weltzusammenhang theoretisch zu erklären, den Wertzusammenhang theoretisch zu begründen. Die Weltanschauung des Philosophen hat zugleich Probleme zu lösen. In diesem Bezug auf die verharrenden Probleme wurzelt die Kontinuität des philosophischen Denkens; aus der Forderung, die Probleme wissenschaftlich aufzulösen, ergibt sich die Beschränkung der möglichen Antworten. Begriffe werden von der einen Generation gebildet, von der späteren übernommen und fortgebildet; Methoden, die sich teils nach dem Vorbild der Einzelwissenschaften richten, teils von ihnen absichtlich abweichen, werden erprobt, durch neue ersetzt; die Ergebnisse der Vorgänger werden umgestaltet, erweitert, widerlegt. Selbst wenn der philosophische Denker die Form des Systems preisgibt, um in freier Meditation das Leben zu ergründen, oder wenn er die Kunst als Organ des Weltverständnisses förmlich beansprucht, ist die theoretische Begründung jenes Verzichtes oder dieses Überganges zur ästhetischen Auffassung Erfordernis. Die wissenschaftliche Skepsis ist die Voraussetzung für das Auftreten der freien Schriftsteller, die zwischen Philosophie und Poesie mitten inne stehen. Eine begründete Einsicht in die Grenzen theoretischen Erkennens ist die Voraussetzung für den Rückgang auf Intuition, intellektuelle Anschauung, ästhetische Deutung, der Nachweis bestimmter objektiver Eigenschaften an dem Weltganzen die Vorraussetzung dafür, dass dieses als Kunstwerk empfunden und verstanden werde.

Hält der Philosoph dagegen an dem System fest, dann ist die Grundlage seines Weltverständnisses das wissenschaftliche Weltbild. Der Künstler verbleibt in seiner Betrachtung vor der Objektivation durch den Gedanken oder richtiger, er vermag bei jeder beliebigen Stufe der Objektivation stehen zu bleiben, da nicht diese, sondern das Lebensgefühl, in welchem diese nur ein Moment bildet, die Stimmung, das Geschehnis, die Handlung, in denen das Leben, selber fortschreitet, sein Thema bildet. Der Philosoph dagegen setzt die Objektivation durch den Gedanken als grundsätzlich vollzogen voraus. Sofern er zu einer wissenschaftlich gegründeten

Weltanschauung fortgeht. arbeitet er seinesteils daran, diese Objektivation noch weiter zu treiben, als sie vor ihm gelungen ist. Und wenn es zutrifft, was in den vorhergehenden Betrachtungen angedeutet wurde, dass schliesslich eine doch unaufhebbare Spannung zwischen dem System und dem Leben, aus welchem jenes emporsteigt, das es umfassen und klären will, bleibt, so ist doch andrerseits sicher, dass durch den beständig erneuten Versuch eines Systems eben dieses Leben vertieft und erweitert wird. Das ist das Geheimnis aller wissenschaftlichen Weltanschauungen, dass nur in ihrer systematischen Durchführung, wie unzulänglich sie am Ende auch sei, hervortritt, was in der Innerlichkeit des Geistes enthalten ist. Die Form eines Systems ist nicht der Mantel, der die eigentlichen Gedanken verhüllt und aus dem diese noch reiner, sei es in schlichter Ausdrucksweise oder in poetischem Bild, hervorzuheben seien. Vielmehr findet in demselben Masse, als der systematische Geist das Lebens- und Weltbewusstsein zu gestalten unternimmt, eine fortschreitende Vertiefung dieses Bewusstseins statt. Aber dieses nur da, wo wirklich der Geist damit ringt, sich die letzten Bezüge seines Daseins zum Bewusstsein und zur begrifflichen Gestaltung zu bringen. Der philosophischen Weltanschauung ist die systematische Form wesentlich, da nicht hinter ihr zu finden ist, was allein in ihr gegeben ist. Die Philosophie ist objektive Darstellung der Welt und ihres Sinnes oder sie ist überhaupt nicht; es gibt keine Dichtung in Begriffen, so wenig, wie eine Dichtung Philosophie oder ein blosses Symbol ist, durch welches wir gewissermassen hindurchzublicken haben, um angebliche Ideen in gedanklicher Reinheit zu erschauen.

An alledem ist nichts zu ändern, darf und soll nichts geändert werden. Nur wenn man hinter den Dichtwerken und den philosophischen Systemen den Geist, aus dem sie geboren werden, erfasst, wenn man die Grenzen erwägt, in die Philosophie durch ihre Darstellungs- und Ausdrucksmittel selber bedingt eingeschlossen bleibt: dann enthüllt sich eine Verwandtschaft, die je nach den besonderen Voraussetzungen, von denen aus die Untersuchung geführt wird, verschieden formuliert werden mag, die aber doch wohl in allen diesen verschiedenen Formulierungen so weit reicht, dass aus ihr der geschichtliche Tatbestand einer Befreundung von Philosophie und Dichtung wie die Gewähr für die künftige Fortdauer dieser Befreundung erhellt.

Kantgesellschaft.

Zum sechsten Preisausschreiben der Kantgesellschaft:

Eduard von Hartmann-Preisaufgabe.

„Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“.

Änderung im Preisrichter-Kollegium
und
Änderung des Ablieferungstermins der Arbeiten.

An Stelle des vor einiger Zeit hingeschiedenen Herrn Geheimen Rates Professor Dr. Wilhelm Windelband in Heidelberg ist Herr Professor **Dr. Heinrich Maier** in Göttingen, einer im Einverständnis mit der Preisstifterin, Frau Alma von Hartmann, und den beiden anderen Preisrichtern erfolgten Aufforderung der Geschäftsführung dankenswerterweise entsprechend, in das Preisrichter-Kollegium über die sechste Preisaufgabe eingetreten. Das Preisrichterkollegium besteht also nunmehr aus den Herren:

Professor Dr. Bruno Bauch in Jena,
Professor Dr. Jonas Cohn in Freiburg i. B.,
Professor Dr. Heinrich Maier in Göttingen.

Ferner teilen wir unter Zustimmung der Frau Preisstifterin und der drei Preisrichter mit, dass der Termin für die Ablieferung der Arbeiten, der ursprünglich auf den 22. April 1915 festgesetzt, dann angesichts der kriegerischen Zeitverhältnisse auf den 22. April 1916 anberaumt war, dann noch einmal aus demselben Grunde hinausgerückt wurde, jetzt auf den **15. April 1917** verlegt worden ist. Ausgeschrieben wurde die Arbeit im Mai 1912. Die übrigen Bestimmungen des Preisausschreibens bleiben unverändert in Kraft.

Halle (Saale), Berlin, Januar 1916.

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

Wir teilen im Folgenden noch einmal die ursprüngliche Fassung des Preisausschreibens genau mit.

Sechstes Preisausschreiben der Kantgesellschaft.

Eduard von Hartmann-Preisaufgabe.

Aus Anlass des 70. Geburtstages **Eduard von Hartmanns** (23. Februar 1912) schreibt die Kantgesellschaft ihre sechste Preisaufgabe aus. Die Ausschreibung dieser sechsten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Mitgliedes, der Frau Alma v. Hartmann, der Gattin des Philosophen, die der Gesellschaft auch die Mittel der Dotierung der Preisaufgabe zur Verfügung gestellt hat.

Das Thema dieses sechsten Preisausschreibens lautet:

Eduard von Hartmanns «Kategorienlehre» und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.

Für die beste Beantwortung der Aufgabe sind

1500 Mark

und für die zweitbeste Bearbeitung

1000 Mark

ausgesetzt worden.

Es ist wünschenswert, dass sich die Bearbeitung auf die Darstellung und Würdigung des unter dem Namen „Kategorienlehre“ erschienenen Werkes von E. v. Hartmann beschränkt; doch kann auch v. Hartmanns ganzes System, besonders seine Metaphysik und Naturphilosophie, berücksichtigt werden, um die Stellung der Kategorienlehre in jenem System zu beleuchten. (Es sei hier bemerkt, dass eine genaue E. v. Hartmann-Bibliographie

dem XVII. Bande der „Kantstudien“, also noch im Laufe des Jahres 1912, anhangweise beigegeben wird.)

Die Untersuchung des Verhältnisses der „Kategorienlehre“ zur Philosophie der Gegenwart soll in erster Linie die logischen und methodologischen Arbeiten und Richtungen der gegenwärtigen Philosophie ins Auge fassen; es können aber auch ausserdem die metaphysischen und naturphilosophischen Theorien der Gegenwart in Betracht gezogen werden.

Den Bewerbungsschriften sind in systematischer Hinsicht keinerlei Beschränkungen auferlegt: insbesondere wird durchaus nicht verlangt, dass die Bewerber um diese von der „Kantgesellschaft“ ausgeschriebene Preisaufgabe sich auf den Standpunkt der Kantischen Kategorienlehre oder einer der Kategorienlehren des Neukantianismus stellen. Entscheidend für die Preiszuerteilung ist nur die Strenge der methodischen Durchführung der Gedanken und der wissenschaftliche Wert dieser Gedanken für die Klärung und Lösung der Probleme.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle (Saale)“ einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 15. April 1917.*)
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kouvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter soll beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen. Herstellung der Bewerbungsschriften durch Schreibmaschine ist zulässig.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.

*) Die ursprüngliche Ablieferungsfrist lief bis zum 22. April 1915; dann wurde sie verlängert bis zum 22. April 1916; sie läuft also jetzt bis zum 15. April 1917.

7. Preisrichter sind:
   Professor Dr. Bruno Bauch in Jena,
   Professor Dr. Jonas Cohn in Freiburg i. B.,
   Professor Dr. Heinrich Maier in Göttingen.
8. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Sind mehrere Arbeiten des ersten Preises würdig, so erhalten sie die Gesamtsumme von 2500 Mk. zu gleichen Teilen. Ist keine des ersten Preises würdige Arbeit eingelaufen, sind eventuell aber mehrere des zweiten Preises würdig, so können zwei Arbeiten je 1000 Mk. erhalten und eine dritte eventuell noch 500 Mk. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so erfolgt neue Ausschreibung.
9. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
10. Die Verkündigung der Preiserteilung findet spätestens am 25. April 1918 statt, sie wird in den „Kantstudien" veröffentlicht.
11. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken. Macht die Redaktion der „Kantstudien" von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil der genannten Stelle genügend legitimiert. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1919, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle (Saale) und **Berlin,** im Januar 1916.*)

Die Geschäftsführung der „Kantgesellschaft".
Professor Dr. H. Vaihinger. Dr. Arthur Liebert.

Exemplare dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kantgesellschaft unentgeltlich der stellvertretende Geschäftsführer Dr. ***Arthur Liebert,*** *Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.*

*) Ursprünglich ausgeschrieben im Mai 1912.

Verzeichnis
der Veröffentlichungen der Kantgesellschaft.
Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.

I. **Ergänzungshefte der „Kantstudien“.** Herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch, A. Liebert.
Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu einem gegen den Ladenpreis um 25% ermässigten Preis.

II. **Neudrucke seltener philosophischer Werke.**

III. **Philosophische Vorträge.** Unter Mitwirkung von Ernst Cassirer und Max Frischeisen-Koehler, herausgegeben von Arthur Liebert.

Die Jahresmitglieder der Kantgesellschaft erhalten alle drei Gruppen von Veröffentlichungen sowie auch die „Kantstudien“ in dem Jahre der Mitgliedschaft **unentgeltlich.** Neueintretende Mitglieder erhalten die den Jahren vor Erwerb der Mitgliedschaft angehörenden Erscheinungen mit **25% Nachlass.** Anmeldungen zur Mitgliedschaft (Jahresbeitrag Mk. 20.—) an den stellv. Geschäftsführer Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

I. Ergänzungshefte.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** *Dr. phil.* **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

2. ***Oesterreich, K.,*** *Dr. phil.* **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

3. ***Döring, O.,*** *Dr. jur. et phil.* **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** *Dr. phil.* **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)

5. ***Fischer, H. E.,*** *Dr. phil.* **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)

6. ***Aicher, Sev.,*** *Dr. phil.* **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)

7. ***Dreyer, Hans,*** *Dr. phil.* **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** *Dr. phil.* **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)

9. ***Rademaker, Franz,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75 (Mk. 1.40.)

10. ***Amrhein, Hans,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6,80. (Mk. 5.—.)

11. ***Müller-Braunschweig, Karl.*** **Die Methode einer reinen Ethik,** insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes". VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

13. ***Kremer, Josef,*** *Dr. med.* **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)

14. ***Ernst, Wilhelm,*** *Dr. phil.* **Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.** IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)

15. ***Hessen, Sergius,*** *Dr. phil.* **Individuelle Kausalität.** Studien zum transzendentalen Empirismus. XI u. 151 S. Mk. 5.50 (Mk. 4.20.)

Zum Band XV (1910).

16. ***Ristitsch, Swetomir,*** *Dr. phil.* **Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus.** Ein kritischen Beitrag zur Kantforschung. IV u. 100 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.80).

17. ***Wiegershausen, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus.** IV u. 93 S. Mk. 3.40. (Mk. 2.70).

18. ***Toll, Charles Hansen,*** *Dr. phil.* **Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus.** 46 S. Mk. 1.50. (Mk. 1.20).

19. ***Mugdan, Bertha,*** *Dr. phil.* **Die theoretischen Grundlagen der Schiller'schen Philosophie.** VI u. 86 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)

20. ***v. Zynda, Max,*** *Dr. phil.* **Kant-Reinhold-Fichte.** VI u. 97 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.60).

Zum Band XVI (1911).

21. ***Frank, Erich,*** *Dr. phil.* **Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie.** IV u. 60 S. mit einer Tabelle. Mk. 2.80. (M. 2.10.)

22. ***Mechler, Walter,*** *Dr. phil.* **Die Erkenntnislehre bei Fries,** aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. VIII u. 93 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

23. ***Buzello, Herbert,*** *Dr. phil.* **Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie.** IV u. 94 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

24. ***Uebele, Wilhelm,*** *Professor, Dr. phil.* **Joh. Nic. Tetens,** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen. Mit einem Bildnis von Tetens. VII u. 238 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)

Zum Band XVII (1912).

25. ***Sternberg, Kurt,*** *Dr. phil.* **Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.** VIII u. 56 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)

26. ***Lanz, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik.** IV u. 165 S. Mk. 5.50. (Mk. 4.20.)

27. ***Breuer, Isaac,*** *Dr. jur.* **Der Rechtsbegriff auf Grundlage der Stammler'schen Sozialphilosophie.** VII u. 102 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

28. ***Schmitt-Wendel, Karl,*** *Dr. phil.* **Kants Einfluss auf die englische Ethik.** VIII u. 62 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XVIII (1913).

29. ***Birven, Henri Clemens,*** *Dr. phil.* **Immanuel Kants Transzendentale Deduktion.** IV u. 55 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)

30. ***Münch, Fritz,*** *Dr. phil.* **Erlebnis und Geltung.** Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. VIII u. 190 S. Mk. 7.20. (Mk. 5.40.)

Zum Band XIX (1914).

31. ***Loew, Wilh.,*** **Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik.** VIII u. 113 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.20.)

32. ***Liebert, Arthur,*** *Dr. phil.* **Das Problem der Geltung.** VI u. 262 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)

33. ***J. G. Fichte,*** **Über Gott und Unsterblichkeit,** aus einer Kollegnachschrift von 1795 mitgeteilt nebst einer Einführung von Privatdozent Dr. phil. Ernst Bergmann. 32 S. Mk. 1.—. (Mk. —.80.)

Zum Band XX (1915).

34. ***Henry, Victor,*** *Dr. phil.,* **Das erkenntnistheoretische Raumproblem in seinem gegenwärtigen Stande.** Mit sieben Figuren im Text. 98 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40).

35. ***Hazay, Olivér von,*** *Dr. phil.,* **Die Struktur des logischen Gegenstandes.** 196 S. Mk. 7.20. (Mk. 5.40).

Zum Band XXI (1916).

36. ***Johann Heinrich Lambert,*** **Abhandlung vom „Criterium veritatis“,** mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuscript, herausgegeben von Dr. K. Bopp, Professor an der Universität Heidelberg. 63 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)

II. Neudrucke.

Band I: G. E. Schulze's *Aenesidemus.* Besorgt von Dr. A. Liebert (Berlin). Gr. 8⁰. XVIII, 351 Seiten. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—.

Band II: Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen;* Eine kritische Abhandlung. Bes. von Prof. Br. Bauch (Jena). Gr 8⁰ XVI, 240 Seiten. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Band III: Salomon Maimons *Versuch einer neuen Logik.* Bes. von Dr. B. C. Engel (Berlin). Gr. 8⁰, XL. 448 Seiten. Mk. 7.50, geb. Mk. 8 50.

Band IV.: Joh. Nic. Tetens, *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* und *Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung,* I. Teil, herausg. von Professor Dr. W. Uebele. Gr. 8⁰. VI, 72 u. XLI, 779 Seiten. Mk. 16.— geb. Mk. 17.50.

Im Druck befindet sich:

Band V.: *Schriften zum Pantheismus-Streit,* herausg. von Priv.-Doz. Liz. theol. Dr. phil. H. Scholz.

III. Philosophische Vorträge.

Heft 1/2. **Das Realitätsproblem.** Von Prof. Dr. **Max Frischeisen-Köhler,** a. d. Univ. Halle. Mk. 2.—.

„ 3. **Denkmittel der Mathematik** im Dienste der exakten Darstellung erkenntnistheoretischer Probleme. Von Dr. **Fr. Kunze,** Privatdozent a. d. Univ. Berlin. Mk. 1.—.

„ 4. **Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik.** Von Dr. **Berth. von Kern,** Prof., Obergeneralarzt. Mk. 1.—.

„ 5. **Über Platos Ideenlehre.** Von Dr. **Paul Natorp,** ord. Prof. a. d. Univ. Marburg. Mk. 1.—.

„ 6. **Religion und Kulturwerte.** Von Dr. **Jonas Cohn,** Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br. Mk. 1.—.

„ 7. **Zur Logik der Geschichtswissenschaft.** Von Dr. **Kurt Sternberg.** Mk. 1.20.

„ 8. **Über das Eigentümliche des deutschen Geistes.** Von Geh. Reg.-Rat Dr. **Hermann Cohen,** o. ö. Professor an der Universität Marburg. 2. u. 3. Aufl. Mk. 0.80.

„ 9. **Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem.** Von Dr. **Konstantin Oesterreich,** Privatdozent a. d. Universität Tübingen. Mk. 1.—.

„ 10. **Der Geltungswert der Metaphysik.** Von Dr. **Arthur Liebert,** Dozent a. d. Handels-Hochschule Berlin. Mk. 1.—

Buch- u. Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel (früher: C. A. Kaemmerer & Co.), Halle (Saale).

Vom Begriff der Nation.

(Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie.)

Vortrag,

gehalten in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena.[1])

Von Bruno Bauch.

Grosse Zeiten verwirren den Menschen oft und bringen ihn ausser Fassung. Aber oft auch rütteln sie ihn zur Besinnung auf. Erst sie lehren ihn nach vielen Seiten Umschau, in viele Dinge und Verhältnisse Einschau halten, schliesslich auch Einschau in sich selbst. Lassen wir uns nicht zur Verwirrung, sondern zur Sammlung bestimmen durch die bewegte Zeit, in der wir selber leben, so gewahren wir: In uns und in den Dingen und Verhältnissen um uns sind die lebendigsten und treibendsten aller Kräfte die nationalen. Sie drehen und bewegen alles, und um sie bewegt und dreht sich alles nach dem Kraftmasse jener. Zwar ist das zunächst und bleibt es zumeist lediglich ein Innewerden rein gefühlsmässiger Art. Aber die Sicherheit unseres Eindrucks ist kaum einer Steigerung fähig. Und kaum ein Sprachgut steht so hoch im Werte, wie das Wort: „Nation". Darum ruft uns unsere Zeit selber dazu auf, uns auf den vom Worte bezeichneten Begriff zu besinnen. Und die Besinnung auf den vom Begriff umfassten Sachverhalt wird uns auch ein Stück Selbstbesinnung sein können.

Den ersten glücklichen Ansatzpunkt bietet hier dem Verständnis die Sprache. Das Wort „Nation" ist seinem Ursprunge nach gewiss nicht deutsch. Ebenso gewiss ist das Vorhaben, unsere Sprache von lästigen Ausländern zu befreien, im allgemeinen nur löblich. Wenn es aber in seiner guten Absicht zu weit geht und sich nicht auf die wirklich lästigen Fremdlinge beschränkt, dann kann es leicht ins Kindische und Läppische umschlagen. Kindisch und läppisch wäre es ohne Zweifel, wollten wir das Wort „Nation", das sich in unserer Sprache Heimatsrecht erworben hat, ausser

---

[1]) Was für den Druck über den mündlichen Vortrag hinzugekommen ist, wurde grösstenteils in die Anmerkungen gesetzt.

Der Satz des Artikels für die K.-St. war bereits vollendet, als mich eine Reihe von Wünschen bestimmte, den Vortrag auch in einer Sonderausgabe einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, die nun vor dem Hefte der K.-St. erscheint, da dessen Satz erst noch beendet werden musste.

Landes verweisen. Es scheint mir darum, der Beachtung nicht unwert, dass vor einem Jahrhundert gerade der Redner an die Deutsche Nation schon im Titel seiner Reden dem Worte „Nation“ seinen Platz anwies. Er wollte, nach seiner eigenen Erklärung, zu Deutschen schlechtweg für Deutsche und von Deutschen schlechtweg reden. Dabei hat Fichte tatsächlich in seinen „Reden an die Deutsche Nation“, einer der herrlichsten Urkunden deutschen Geistes, auch die deutsche Sprache in höchster Reinheit und Reifheit gesprochen. Dennoch räumt er, wie gesagt, schon im Titel dem Worte: „Nation“ seine Stelle ein. Das gibt zu denken. Es legt eine Absicht nahe. Und diese Absicht deutet hin auf die Erkenntnis der tiefen Bedeutung des Wortes.

Das Wort ist lateinischen Ursprungs. Mit dem Worte „Natur“ hat das Wort „Nation“ seinen Stamm gemeinsam. Wir finden ihn bezeichnet in dem Worte „nasci“: „Geboren-Werden“.[1]) Goethe übersetzt ja gelegentlich „Natur“ mit „Allgebärerin.“ Und wenn man die Nation als „die Gemeinschaft der cognati“ bezeichnet hat, so dürfte diese Bezeichnung wiederum durch Goethes sinngemässe und sinnestiefe Übersetzung, aus seinem schönen Worte von den „Mitgeborenen“ neue leuchtende Klarheit empfangen. Die Nation als Gemeinschaft der „Mitgeborenen“ ist natürliche Abstammungsgemeinschaft als Grundlage der völkischen Einheit. In diese Gemeinschaft werde ich hineingeboren. Ich gehöre ihr nicht erst an durch einen bestimmten Willensakt und Entschluss meinerseits, ich bedarf auch nicht erst einer besonderen, wiederum auf Willensentschluss und Beschluss von Seiten der übrigen Glieder gegründeten, Aufnahme. Andere menschliche Verbände, Gesellschaften oder Vereine, mögen sich erst gründen auf solchen beiderseitigen Willen des Aufzunehmenden und der Aufnehmenden. Ihr Glied kann ich nur werden, wenn ich es werden will, und wenn ihre Glieder mich selbst als solches wollen. Aber ohne zu fragen, und ohne Antwort zu heischen, ohne ausdrücklichen beiderseitigen Willen, gehöre ich dem Ganzen meiner Nation einfach durch mein nasci, durch mein Geboren-Werden an. Die Gemeinschaft des Blutes ist das einigende Band im natürlichen Bestande der Nation,

---

[1]) Genau könnte man Nation also mit „Geburt“ übersetzen. Tatsächlich findet sich das Wort in diesem Sinne noch auf einer alten Inschrift aus Praeneste: Eine Bronzeplatte ungefähr aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist „nationu cratia“ Fortuna gewidmet. Bei Cicero, de natura deorum III, 47 wird „Natio“ als Geburtsgöttin personifiziert.

und diese ist zunächst selbst ein natürlicher organischer Gemeinschaftsverband, eine Naturgegebenheit. In der Hautfarbe, dem Gesichtsschnitt, dem Körperbau jedes Einzelnen prägt sie sich als sichtbarer Typus aus. Den Japaner kann jedes Kind von einem Deutschen unterscheiden. Dem geübteren Blicke aber tut sich auch der Unterschied etwa zwischen den einander viel näher stehenden europäischen Nationen ohne Mühe auf. Ohne dass ich selber auch nur ein Wort zu reden brauche, bieten mir im Auslande die Zeitungsausträger Deutsche Zeitungen in Deutscher Sprache an und höre ich sagen: „Das ist ein Deutscher.“ Und wenn es anders wäre, wenn man mir meine Deutschheit nicht auf den ersten Blick ansehen würde, so käme ich mir wahrhaftig kümmerlich, von Mutter Natur im eigentlichsten Sinne stiefmütterlich behandelt, vor. Ja, wenn nach Generationen einstens mein Totenschädel einem Anthropologen vor die Füsse rollen sollte, so würde er diesen wohl höhnend als einen Pfuscher in seinem Fache angrinsen, wenn er in ihm nicht gleich den Germanenschädel erkennen sollte.

Dieser natürlichen leibhaftigen Gemeinschaftlichkeit entspricht eine ebenso natürliche seelenhafte Gemeinschaftlichkeit der einzelnen Glieder im Ganzen der Nation. Die Gemeinschaft des seelischen Erlebens im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln ruht ebenso auf den natürlichen Bedingungen des Ursprungs- und Bluts-Zusammenhanges, wie die körperliche Struktur. Auch die seelische Struktur bildet einen integrierenden Faktor in der natürlichen Gegebenheit der Nation. Auch im Seelenleben bindet das „Mitgeboren“-Sein eine Vielheit von Individuen zur Einheit eines Ganzen zusammen. Dieses ist als Ganzes nicht wiederum ein Individuum. Aber es hat eine Individualität, eine von allen anderen völkischen Ganzheitsindividualitäten sich scharf abhebende Prägung, einen einzigartigen, einmaligen Ganzheitscharakter. Bei aller Übereinstimmung in den Merkmalen der allgemeinen Gattung des homo sapiens bewahrt sich jede Nation einen im eigentlichsten und wörtlichen Sinne individuellen, d. h. unteilbaren, in die Gattungsallgemeinheiten nicht auflösbaren Wesenskern des seelischen Erlebens, des Denkens und Fühlens, des Wollens und Handelns. Hier sind den einzelnen Nationen scharfe sichere Grenzen gegen einander gezogen. Der Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Erlebens finden hier ihren Grund. Ebenso werden hier gewisse Grenzen des gegenseitigen Verstehens deutlich. Denn nur das Allgemeinsame lässt sich im eigentlichsten Sinne, d. h. eben aus

wiederum allgemeinen Bestimmungen verstehen. Das schlechthin Besondere und Eigenartige auf der einen Seite lässt sich zwar feststellen und als tatsächlich von der anderen Seite anerkennen, aber nicht aus Gemeinsamkeiten, weil diese eben nicht vorliegen, ableiten.

So bewahren wir Deutsche immer einen, nur uns Deutschen gemeinsamen und allein uns Deutschen verständlichen, für fremde Nationen aber unauflöslichen Rest, wie diese auch einen für uns unauflöslichen Rest bewahren. Treitschke hat einmal gerade an Luther und seinem Verhältnis zur Deutschen Nation, die sich ja in unserem grossen Reformator so besonders eindrucksvoll verkörperte, diese dem Fremden unauflösliche und uns Deutschen allein verständliche Wesensart in ausgezeichneter Weise zum Ausdruck gebracht. Er sagt: „Keine andere der neueren Nationen hat je einen Mann gesehen, der so seinen Landsleuten jedes Wort von den Lippen genommen, der so in Art und Unart das Wesen seines Volkes verkörpert hätte. Ein Ausländer mag wohl ratlos fragen: wie nur so wunderbare Gegensätze in einer Seele zusammen liegen mochten: diese Gewalt zermalmenden Zornes und diese Innigkeit frommen Glaubens, so hohe Weisheit und so kindliche Einfalt, so viel tiefsinnige Mystik und so viel Lebenslust, so ungeschlachte Grobheit und so zarte Herzensgüte, und wie derselbe ungeheure Mensch, der einen Brief an Seine Fürstliche Ungnaden Herzog Georg von Sachsen kurzab unterzeichnete ‚Von Gottes Gnaden Martin Luther, Evangelist zu Wittenberg‘ dann wieder zerknirscht vor Gott in den Staub sinken konnte. Wir Deutsche finden in alledem kein Rätsel, wir sagen einfach: das ist Blut von unserem Blute.“ Oder wenn in unserer harten Zeit hart und zäh und schonungslos unsere Krieger dem Feinde zusetzen, wenn dieselben Krieger in der Ruhe der Reserve Land und Haus des Feindes bestellen, seinem Weibe in Not und Krankheit beispringen, ihr Brod mit seinen Kindern teilen, freundlich-liebevollen Umgang mit ihnen pflegen, fürsorglich wie der eigene Vater an ihren Leiden und Freuden teilnehmen, sie Spiele lehren, oder gar dem Feindeskind ein Deutsches Weihnachtsfest richten, dann mag mancher in Feindesland vor einem Rätsel stehen und den Kopf schütteln. Wir aber sagen auch hier einfach von unseren Kriegern: „Das ist Blut von unserem Blute.“

Freilich wir dürfen nicht verkennen: Sowenig der Ausländer uns restlos verstehen kann, so wenig verstehen wir den Ausländer

restlos. Zwar hat man dem Deutschen ganz allgemein einen umfassenden Sinn auch für das Fremde nachgesagt. Das mag sein. Allein, wo wir nicht sagen können: „Das ist Blut von unserem Blute," da findet einmal sicher doch auch unser Verständnis eine Grenze. Ich brauche nicht davon zu reden, wieviel uns gerade jetzt am Auslande „völlig unverständlich" ist. Nein, auch in ruhigen Zeiten konnten wir gar mancherlei am Ausländer nicht verstehen. Muss man nicht geradezu entzückt sein von der Liebenswürdigkeit, der wahrhaften „charmanten" Art auch des einfachen Mannes in Italien, wenn bei unserer Wanderung durch eine italienische Landschaft auf unsere Frage nach dem Wege der italienische Bauer seine Arbeit liegen lässt, um uns nicht etwa nur ganz genaue Auskunft zu geben, sondern auch uns noch ein weites Stück bis zur Weggabelung zu begleiten, und wenn er hier rasch in die Wiese springt, hurtig einen Strauss Feldblumen pflückt, um ihn einer deutschen Frau zum Abschiede mit einer graziösen Verbeugung zu überreichen? Aber wenn wir auf unserem Rückwege denselben liebenswürdigen, charmanten italienischen Bauern unter den furchtbarsten Flüchen seinen armen Gaul mit umgekehrtem Peitschenstiel und Messer bearbeiten sehen, hört dann nicht alles Verstehen auch bei uns Deutschen — ich berichte Selbsterlebtes und sage damit keinem etwas Neues über den italienischen Volkscharakter — auf, ja steht uns dann nicht im buchstäblichen Sinne der Verstand still?! Dabei ist das Wort „Verstehen" in seiner tiefsten und umfassendsten Bedeutung zu nehmen. „Erklären" mag man die Einzelheiten aus Allgemeingesetzlichkeiten können: Härte und Weichheit, Mut und Milde, draufschlagende Tapferkeit und zarte Innigkeit mögen in dem einen Falle, gewinnende Liebenswürdigkeit und bestialische Grausamkeit mögen in dem anderen Falle ja gerade die allgemeinen Richtlinien der Erklärbarkeit der einzelnen Handlungen abgeben. Aber wie die allgemeinen Gegensätze im Konkreten in einer Seele zusammenwohnen können, das sagt keine Erklärung. Nur wenn man sich nicht allein in das Denken des Anderen hineindenken, sondern auch in sein Fühlen hineinfühlen, in sein Wollen hineinwollen, kann, kurz, nur wenn unsere ganze Seele des Anderen ganze Seele ganz mitzuerleben vermag, dann versteht sie sie im tiefsten und umfassendsten Sinne. Für diese Gemeinsamkeit des ganzen Erlebens aber muss der Andere eben „Blut von unserem Blute" sein. Die Gemeinschaft seelischen Erlebens in wirklich umfassendem Sinne

ist und bleibt im tiefsten Grunde ebenso eine Funktion des Ursprungszusammenhanges zwischen den „cognati“, den „Mitgeborenen“, wie die leibhafte Struktur in Körperbau und Gesichtsschnitt und Hautfarbe.

Leibliche, wie seelische Ursprungsgemeinschaft der „Mitgeborenen“ aber findet ihren Ausdruck in der Gemeinschaft der Sprache. Sie ist der entscheidende Ausdruck des Zusammenhanges der Nation. Der völkische Fremdling mag durch Generationen unter uns leben und keine andere Sprache mehr zu sprechen vermögen, als die unsere. Dennoch ist seine Sprache nicht die unsere. Vom physikalischen Laut bis zur zartesten Schattierung im Ausdruck der inneren Erlebnisse, die sich in die Sprache ausgiessen, bleibt ein Fremdes zwischen ihm und uns. Belege sind mit Händen zu greifen, vom Jargon der Strasse bis zu den berühmtesten Gedichten. Nur wo Blut von unserem Blute auch in der Sprache uns entgegenpulsiert, da kann sich der Ruf von unseren Lippen ringen:

„O süsse Stimme! Vielwillkommener Ton
Der Muttersprache!“

Und wie wunderbar denkt nicht etwa bloss der Einzelne in der Sprache seiner Stammesbrüder, sondern denkt die Sprache für sie alle, wenn sie selbst von „Muttersprache“ redet, wenn sie spricht von „Vaterland“. „Muttersprache“, „Vaterland“, fürwahr die herrlichsten Prägungen, die die Sprache aus dem Geiste der Nation heraus schaffen kann! Die Nation wird von ihr als Familie gedacht und ihre Glieder werden als Brüder und Schwestern verstanden, ganz im Sinne der Mitgeborenheit. Ja, ausdrücklich nennt die Sprache die „Mitgeborenen“ auch „Brüder“ und „Schwestern“ vom engeren Familienzusammenhange aus auf den weiteren der Nation und in ihm auf die Bande des Blutes weisend.

Wie als entscheidender Ausdruck des Ursprungszusammenhanges der grossen Familie der Nation, so erweist sich die Sprache selbst als ein nationales Band, eben weil sie als Ausdruck nicht etwas bloss Äusserliches, sondern Ausdruck einer Innerlichkeit, der nationalen Innerlichkeit ist. Als solcher ist sie eines der kräftigsten Bindemittel des nationalen Lebens und Erlebens. Nicht umsonst sprechen wir von einer Nationalliteratur. Vielleicht kann kein Volk die Bedeutung der Sprache durch seine Geschichte so deutlich zu unmittelbarer Anschauung bringen, wie das deutsche. Denn

wohl kein Volk hat für seinen völkischen Einheitsbestand seiner Sprache soviel zu verdanken wie das deutsche. Oft genug ist darauf hingewiesen worden, wie das wunderbare Geschenk, das uns die Reformation gerade auch in sprachlicher Hinsicht machte, uns selbst in Zeiten tiefster Zersplitterung und Zerklüftung zusammenhielt, ja in ihnen fast das einzige Bindemittel war, das unseren Zusammenhang aufrecht erhielt und über alle Gefahren der Zerrissenheit hinaus in die Folgezeit hinüberrettete und in ihr verbürgte.

Die letzten Bemerkungen führen über zu einer zweiten Fundamentalbedeutung der Nation. Alle drei bisher behandelten Momente im Begriff der Nation, das leibhafte, das seelenhafte und die Sprache, die ja selbst Leib gewordene Seele ist, zeigten die Nation, ihrem Namen entsprechend, zunächst als natürliche Gegebenheit. Aber gerade die Sprache verbindet diese schon mit einem zweiten Charaktermerkmal der Nation. Diese ist nicht bloss natürliche Gegebenheit, sondern auch kultürliche Gegebenheit. Sie ist auch etwas Geschichtliches. In der Geschichte kommt die Nation erst eigentlich zu sich selbst, zum Bewusstsein ihrer selbst, kommen die „Mitgeborenen“ zum Nationalbewusstsein.

Die Naturgegebenheit und die Kulturgegebenheit im Wesen der Nation sind scharf von einander zu unterscheiden. Und gerade weil wir zum Schluss auch nach der positiven Beziehung beider Momente in der Nation, in der sie ja eben vereinigt sind, fragen müssen, darf der Unterschied nicht übersehen werden. Denn eine Beziehung lässt sich nur dann deutlich erkennen, wenn die Beziehungsglieder selbst deutlich von einander unterschieden sind; die Verbindung eines Mannigfaltigen zur Einheit lässt sich nur dann klar durchschauen, wenn man sich auch des verbundenen Mannigfaltigen mit Bestimmtheit bewusst bleibt.

Wenn wir von der Nation als etwas historisch Gegebenem reden, so denken wir dabei sofort an ihren politischen Charakter. Es sind insbesondere die beiden Momente des Landes und des Staates, die in den Blickpunkt der Betrachtung rücken. Beide sind in der Tat mit der historischen Bestimmtheit der Nation unlöslich verknüpft. Dennoch dürfen auch hier einschneidende Unterschiede nicht übersehen werden.

Man hat gelegentlich wohl auch das Land als schlechthin entscheidenden Ausdruck des völkischen Lebens angesehen. Dass

es das jedoch nicht ist, oder wenigstens nicht schlechthin und ohne weiteres ist, beweist die Tatsache der wandernden Völker. Das beweisen ebenso jene völkischen Gebilde, die in ihren Stammesteilen als Gastvölker sich über eine Mannigfaltigkeit von anderen Ländern anderer Völker, ihrer Wirtsvölker, ausbreiten und unabhängig von dem Lande, in dem sie leben, und unabhängig von den Völkern, unter denen sie leben, ihre Abstammungs-Gemeinschaft und -Eigentümlichkeit deutlich bewahren und in ihrem körperlichen Äusseren, wie in ihrem inneren Erleben deutlich bekunden, die über die Verschiedenheit ihrer Gast-Länder und -Völker hinweg unter ihren in diesen verstreuten Stammesangehörigen sogar einen gemeinsamen Bestand von Sitten und Bräuchen erhalten haben.

Gerade von hier aus tut sich nun auch ein Unterschied zwischen der Nation als der natürlichen Grundlage völkischer Einheit auf der einen Seite und der Nation als geschichtlicher Volkseinheit andererseits auf. Rein im Sinne natürlich völkischer Abstammungsgemeinschaft bilden auch die über eine Mannigfaltigkeit von Ländern und Völkern zerstreuten Gastvölker Einheiten. Sonst liesse sich ja ein bestimmtes Gastvolk nicht als solches erkennen und bezeichnen. Aber gerade diese Zerstreuung über viele Länder und Völker bildet einen Gegensatz zur geschichtlichen Volkseinheit. Jene natürliche Abstammungseinheit ist zwar völkische Ganzheit, als solche aber ungeschlossen und noch nicht geschichtliche Einheit des Volkes. Für diese erhält nun in der Tat das Land selbst eine ganz bestimmte Bedeutung. Wenn wir etwa von „Land und Leuten“ reden, so hat das Wort „Land“ über seinen rein geographischen Sinn hinaus auch einen geschichtlich-kulturellen, wie wir ja schon innerhalb der Geographie selbst etwa zwischen physischer und politischer unterscheiden.

Im geschichtlich-kulturellen Sinne aber ist das „Land“ zunächst gleichsam der Boden, auf dem die geschichtliche Bedeutung der Nation als historischer Volkseinheit erwächst. In diesem Sinne ist es, bei aller Verschiebbarkeit seiner geographischen Grenzen, in der Tat von der Nation nicht zu trennen. Es ist die Stätte der Auswirkung der geschichtlichen Bestimmung der Nation. Das Land wird zum Vaterland, und zwar unter dem zweifach nationalen Gesichtspunkte, der natürlich völkischen Abstammungseinheit verbunden mit der historischen Volkseinheit. Und in diesem Begriffe des Vaterlandes klingen alle Bedeutungen mit, die ihn uns über alles teuer und wert machen. Gewiss mag er

auch geographisch zu verstehen sein. Er ist aber doch nicht allein geographisch zu verstehen. Ursprünglich mag uns das Vaterland das Land heissen, das unsere Väter besiedelt und uns Nachfahren überantwortet haben. Sie haben es in unzerstreuter, ungeteilter Mitgeborenheit bestellt. Das schon unterscheidet sie von den Wander- und Gast-Völkern, die zwar zu jedem Zeitpunkte, zu dem sie leben, selbstverständlich auch in einem Lande leben, ohne aber dass sie ein eigentliches, d. h. von einem geschlossenen Ganzen der Volkheit dauernd besiedeltes Vaterland haben. Diese Besiedelung ist aber zugleich Pflege und Bebauung des Bodens, die das Land zur Heimat gestaltet, und aus der die Arbeit in der Geschichte die Fülle der wirtschaftlichen Werte hervorgehen lässt. Die Arbeit der „Mitgeborenen" heiligt den Boden des Vaterlands und der Heimat. Kein Wunder also, dass die Liebe zur Heimat allem Fremdvölkischen den Zutritt in das eigene Volksheiligtum verwehrt oder doch erschwert. So ist es psychologisch und historisch durchaus verständlich und liegt ja, an den Zeitmassen der Geschichte gemessen, auch uns Heutigen fast noch in greifbarer Nähe, dass Angehörigen des jüdischen Volkes der Erwerb deutschen Grundes und Bodens von unseren deutschen Stammvätern versagt ward. Der Gedanke des volkswirtschaftlichen Lebens hat einen tiefen, nicht bloss natürlichen, sondern vor allem geschichtlichen Sinn. Macht dieses auch nicht den ganzen geschichtlichen Charakter der Nation aus, so bildet es in diesem doch ein integrierendes Merkmal. Die Früchte nationaler Arbeit sind überall sichtbare Zeugen des Vaterlandes und der nationalen Zugehörigkeit: der Pflug des Landmanns, die Maschine der Fabrik und das Handelsschiff auf dem Meere, in seinem Bau, mit seinem Inhalt, in seiner Nationalität gedeckt durch seine Flagge.

Endlich aber ist uns das Vaterland auch der Boden, auf dem alle die geistigen, kulturellen Güter erwachsen sind, in die wir, wie in die wirtschaftlichen, hineingeboren werden, und aus denen, wie wiederum aus den wirtschaftlichen, neue Werte unter unserer eigenen Mitwirkung hervorgehen sollen, damit unsere Kinder und Kindeskinder zu dem gleichen Ziele in diesen geschichtlichen Zusammenhang hineingeboren werden und hineinwachsen können, um aus ihm heraus in fruchtbarer Arbeit weiterzuwirken. In dieser Kulturgemeinschaft hat man, so O. Spann in seiner scharfsinnigen Abhandlung „Über den Begriff der Nation" (in den „Geisteswissenschaften" Heft 20/21) sogar den eigentlichen

Kern der Nation gesehen. Der Gedanke des Vaterlandes erschliesst also die historische Gegebenheit der Nation zugleich auch als historische Aufgegebenheit. Denn das ist der Sinn und Charakter ihrer historischen Gegebenheit, dass uns aus ihr neue Aufgaben, die uns in den Dienst des allgemeinen einheitlichen Ganzen der Nation stellen, erwachsen. Wir nehmen den geschichtlichen nationalen Zusammenhang, in den wir hineingeboren wurden, nicht bloss hin. Indem wir in ihn hineinwachsen, erwachsen uns aus ihm zugleich Aufgaben und Ziele. Die historische Gegebenheit der Nation entfaltet sich unter dem Gesichtspunkte des Vaterlands nach zwei Bedeutungsdimensionen: Die Nation ist Voraussetzung und Ziel zugleich. Sie ist nach der einen Seite gegeben als Voraussetzung in ihrer geschichtlichen Gewordenheit. Sie ist nach der anderen Seite gegeben als Ziel und Aufgabe, als noch zu werdende Bestimmung, die ihr in der zeitlichen Geschichte nach überzeitlichen objektiven Richtlinien und Zwecken zu erfüllen bleibt. In diesem Sinne also kommt die Nation erst durch die Geschichte eigentlich zu sich selbst, dass sie sich aus der Geschichte heraus als Träger von Ideen, von Aufgaben und Zielen begreift, nach denen sie ihr Dasein zu gestalten hat. Die subjektive zeitliche Hingabe an die übersubjektive zeitlose Bestimmung erwächst als nationale Pflicht. Und das ist der Sinn der Vaterlandsliebe, dass sie nicht allein eine natürliche Neigung ist, sondern dass sie, wie die Elternliebe oder, wie die „Christenliebe“ im Sinne Luthers, auch eine ethische, eine gebotene Liebe ist, die gebotene Hingabe des Einzelnen an das Ganze und die Einheit der Nation. Verkümmerte Seelen, deren einzige Kost die Abfälle Nietzschescher Missverständnisse sind, glauben zwar heute noch in einer gebotenen Liebe ein Unding sehen zu müssen. Aber schon Luther hat uns gerade an der „Christenliebe“ den Sinn der gebotenen Liebe zum Unterschiede von der blossen Neigung, die nicht geboten werden kann, aufgeschlossen. Kant vollends hat dem Gebote der Liebe im Begriffe der „praktischen Liebe“ seine tiefste Fundierung im Zeitlosen, im Ewigen unserer Bestimmung gegeben. Wie sehr tatsächlich auch das schlichte, einfache, gerade und unverkümmerte Denken diesen tiefen ethischen Sinn der gebotenen Liebe besonders auch im Begriffe der Vaterlandsliebe voraussetzt, das beweist am deutlichsten, als Beleuchtung durch das Gegenteil, der Umstand, dass ihm ein Mensch ohne Vaterlandsliebe ein verächtlicher Tropf ist. In der Vaterlandsliebe erfassen wir die Nation als Träger einer

sittlichen, ja sagen wir getrost einer göttlichen Ewigkeitsbestimmung und geben wir uns selber der Bestimmung der Nation hin. Es ist, so sagt Fichte, „der Geist der Vaterlandsliebe, der die Nation als die Hülle des Ewigen umfasst, für welche der Edle mit Freuden sich opfert, und der Unedle, der nur um des ersteren willen da ist, sich eben opfern soll.“ Und aus diesem Gedanken der restlosen Hingabe an das Ganze der Nation, als Einheit der Mitgeborenheit, ihres Landes, ihres Wirtschafts- und Geisteslebens erwuchs Fichte auch das tiefe Verständnis für die Notwendigkeit der Waffenrüstung zum Schutze des Vaterlandes, zum Schutze von Land und Leuten, zum Schutze der Regelung und des Rechtes einer eigenen friedlichen wirtschaftlichen und kulturellen Arbeit.

Dieser Gedanke der Regelung und des Rechtes eigener nationaler Wirtschafts- und Kultur-Arbeit führt aber sogleich auf den Zusammenhang von Nation und Staat. Die Nation in dem nach seinen verschiedenen Momenten entwickelten Sinne einer geschichtlichen Kulturgegebenheit ist ohne den Staat nicht denkbar. Zwar ist weder der Staat schon die Nation, noch die Nation schon der Staat. Auch hier gilt es deutlich zu unterscheiden, um das positive Verhältnis des Unterschiedenen deutlich zu erkennen.

Dass Staat und Nation nicht ohne weiteres zusammenfallen, beweist die Tatsache, dass sich ebenso eine staatliche Einheit aus einer Mehrheit von Nationen, wie eine nationale Einheit aus einer Mehrheit von Staaten zusammensetzen kann. Weiter kann eine und dieselbe natürlich gegebene, im Sinne der Abstammungsgemeinschaft einheitliche Nation sich als Gastvolk in ihren Teilen über eine grosse Mannigfaltigkeit von Staatsverbänden anderer Nationen ausbreiten. Gerade der rein historische Charakter des Staates bildet endlich zu der natürlichen Gegebenheit der Nation als Gemeinschaft der „Mitgeborenen“ einen deutlichen Unterschied. Meine Staatsangehörigkeit kann ich wechseln. Ich kann sie bei dem Staate eines völlig abstammungsfremden Volkes nachsuchen und von ihm erhalten. Meine Mitgeborenheit, meine nationale Abstammungszugehörigkeit aber ist mir durch mein nasci als character indelebilis aufgeprägt. Und was wir so gewöhnlich „naturalisieren“ nennen, ist zum mindesten eine recht unglückliche Bezeichnung für den damit gemeinten Sachverhalt gerade des rein staatlich zu verstehenden Einbürgerns. Es mag zwar ganz gut und nützlich sein, die Dinge möglichst von allen Seiten zu besehen. Wichtiger, ja die Hauptsache ist es, sie

immer gerade von der richtigen Seite zu besehen. Von der richtigen Seite besehen nun ist das „Naturalisieren“ im Verhältnis gerade zur Natur ein „Entnatürlichen“ oder genauer im Anschluss an die letzten Bemerkungen der unnatürliche Versuch zu einem solchen „Entnatürlichen“.

Gerade der Unterschied zu der natürlichen Gegebenheit der Nation macht die Bedeutung des Staates für die geschichtliche Gegebenheit der Nation deutlich. Unter historischen Gesichtspunkten ist der Staat für die Nation geradezu Lebensbedingung. Er ist zwar nicht die Nation. Aber ohne ihn kann die Nation als Nation, als geschichtliche völkische Einheit gar nicht einmal existieren. Das zeigen wiederum die über eine Mannigfaltigkeit von Wirtsvölkern zerstreuten Gastvölker. Jedes ist als Volk zwar seinem natürlichen Abstammungszusammenhange nach ein Ganzes. Aber gerade, dass das natürliche Ganze zerstreut ist, das heisst doch, dass die natürliche Abstammungseinheit keine geschichtliche Einheit ist, dass dem natürlichen Ganzen die geschichtliche staatliche Einheit fehlt. Wie auf der einen Seite der Staat die Lebensbedingung für das geschichtliche Einheitsleben der Nation ist, so wurzelt auf der anderen Seite alle staatliche Bedeutung in der natürlichen Kraft der Nation. Vor allem hat alle staatsmännische Grösse in der Nation die natürliche Wurzel ihrer Kraft. Ohne die natürliche nationale Verwurzelung muss selbst die staatsmännische Titanengewalt eines Napoleon ihren Halt verlieren.

Der Staat hatte faktisch und praktisch im Leben der Nation längst eine gewaltige geschichtliche Mission erfüllt, ehe diese auch theoretisch erkannt und gewürdigt worden war. Noch die sogenannte „naturrechtliche“ Auffassung der sogenannten „Aufklärungszeit“ — Benennungen, die unter historischen Gesichtspunkten ebensowenig glücklich sind, wie die so benannten Sachverhalte — sah im Staate kaum mehr als eine „Zwangsanstalt“, bestenfalls dazu bestimmt, das Eigentum der Staatsbürger sicherzustellen. Und doch hätte gerade der Aufklärungszeit am Staate Friedrichs des Grossen der vernünftige Sinn der Zwangsgesetzgebung des Staates aufgehen können. Tatsächlich sollte hier auch die Besinnung auf den eigentlichen Sinn des Staates wenigstens einsetzen. In unserer Zeit hat man einen Satz aus Kuno Fischers grossem Werke über Kant buchstäblich in Erz gegossen. Und nicht mit Unrecht! Ich meine die Worte Kuno

Fischers über Kant: „Seine Laufbahn als philosophischer Lehrer und Schriftsteller von den ersten Anfängen bis zur Höhe seiner welterleuchtenden Werke gehört in die Zeit des grossen Königs und bildet in dem Charakter derselben einen der erhabensten und glorreichsten Züge.“ In der Tat entspricht auch dem äusserlichen Zusammenfallen einer vierzigjährigen gleichzeitigen Wirksamkeit beider Männer eine so tiefe innere Beziehung, dass man schwanken könnte, ob man geschichtlich eher in dem Könige, der sich selber den ersten Diener seines Staates nannte, eine Fleisch gewordene Darstellung des kategorischen Imperativs oder im kategorischen Imperativ die auf einen philosophischen Ausdruck gebrachte Bestimmung des Königs und seines Staates zu sehen habe. Dass in der Tat „die Kantische Lehre eine neue Epoche der Staatsauffassung eingeleitet hat“, das ist uns ja gerade hier in Jena erst vor einigen Jahren von berufener Seite gekündet worden.[1]) Dass aber auch für den in Kant sich vollziehenden und nun bald allgemein richtunggebenden Wandel in der Staatsauffassung gerade Friedrich der Grosse und sein Staat von entscheidender Bedeutung gewesen sind, daran kann kein Zweifel sein. Nicht ohne Recht und Fug widmet der grosse Philosoph seine Kosmogonie dem grossen König. Aus vollster Überzeugung redet der in seiner unverbrüchlichen Wahrhaftigkeit aller Phrase und allem Schein abholde Denker in seiner Widmung seinen König als „erleuchteten Souverain“ an. Und noch ein Menschenalter später feiert Kant den grossen König als den Fürsten, der als erster unter allen Fürsten den Bürgern gerade seines Staates volle Freiheit des Vernunftgebrauches gebracht habe.

Freilich wurzelt auch Kant gerade hinsichtlich des Staatsgedankens noch tief in der Aufklärungszeit. Auch ihm hat der Begriff des Zwanges für den Staat eine grundlegende Funktion. Trotzdem setzt er an die Stelle des Gedankens vom Staate als einer blossen Zwangs- und Polizei-Anstalt den Gedanken des Rechtsstaates. Und er kann das, gerade weil er erkennt, dass der Zwang rechtens sein könne und das Recht erzwingbar sein müsse. Was also Windelband von Kant allgemein gesagt hat, er sei zwar der Vollender, aber auch der Überwinder der Aufklärung, das gilt

---

[1]) Vergl. die Rektoratsrede von Eduard Rosenthal, Der Wandel der Staatsauffassung in der letzten Geschichtsperiode, besonders S. 5.

besonders auch hinsichtlich der Staatsauffassung. Der Gedanke der Zwangsgesetzgebung behält zwar seine entscheidende Bedeutung. Aber mit dieser Betonung der Zwangsgesetzgebung, der Erzwingbarkeit staatlicher Rechts- und Gesetzgebung kann es Kant sehr wohl vereinen, in seinem König gerade den Herrscher zu bewundern, der zuerst vernünftige Freiheit seinem Staate und seinen Bürgern gebracht habe. Das aber war Kant nur möglich, weil er seinerseits der erste war, der den vernünftigen Sinn der Zwangsgesetzgebung dahin erkannt hatte, dass diese Zwangsgesetzgebung die wahre Freiheitsgesetzgebung sei. Das klingt für das vulgäre oberflächliche Denken gewiss paradox. Aber der Schein der Paradoxie verschwindet sofort, wenn man sich erst einmal über den vernünftigen Sinn der Freiheitsgesetzgebung klar geworden ist, und wenn man die Freiheit nicht mehr in dem vagen, verschwommenen Sinne nimmt, in dem sie weithin genommen zu werden pflegt. Schon der Begriff der Erziehung, deren Ziel es ja auch sein soll, trotzdem in ihr der Zwang unvermeidlich ist, freie Menschen zu bilden, könnte zu einer sinnvolleren Auffassung der Freiheit führen, als sie im gemeinen üblich ist. Versteht man also sinnvoll die Freiheit nicht bloss platterweise negativ, nämlich als Freisein gerade von einem Zwange, sondern vernünftigerweise positiv, nämlich als Freisein zu einem Zwecke, dann versteht man auch den vernünftigen Sinn der Erzwingbarkeit der staatlichen Rechtsgesetzgebung. Sie hat zu erzwingen eine Regelung der staatlichen Verhältnisse gerade von der Art und in der Richtung, dass die einzelnen Glieder des Staates frei sind für die Erfüllung des staatlichen Gesamtzwecks, sodass sowohl der Wert der Persönlichkeit, wie der der Gemeinschaft in gleicher Weise gewahrt wird. Daher konnte denn Kant den staatlichen Rechtszwang geradezu definieren als „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit.“

Das aber ward bestimmend für die Auffassung vom Staate, die endlich sich Bahn brach in der Zeit der grossen Erhebung unseres Volkes vor hundert Jahren. Hier wirkte Kant ebenso ein auf die grossen Denker, wie auf die grossen Staatsmänner, die, wie verschieden, ja gegensätzlich auch immer im Einzelnen ihr Denken und Trachten sein mochte, doch alle darin zusammentrafen, unserer Nation einheitlich Weg und Richtung durch die Tat zu weisen. Der Gedanke an Scharnhorst, Hardenberg, Stein, Schoen, W. von Humboldt, Fichte, Schleiermacher mag, um nur einige der

vorzüglichsten Führer unseres Volkes aus jener Zeit[1]) zu nennen, das illustrieren. Gewiss sind auch an ihnen zunächst noch Spuren der Einwirkung der naturrechtlichen Aufklärungsansicht bemerkbar. Aber die gewaltige Erregung des geschichtlichen Erlebens ebnet in ihnen und durch sie dem geschichtlichen Verständnis des Staatszweckes nun machtvoll den Weg.

Besonders charakteristisch dafür ist die erzgefügte Persönlichkeit Fichtes. Er gerade hatte einst noch mit seiner ganzen Herbheit verächtlich auf die „Zwangsanstalt“ des Staates herabgesehen. Aber gerade er war es auch, der dem Gedanken von unserem Staate als einer Zwingburg zur Deutschheit, als einer Zwingburg zur Freiheit den Boden gewann. Er vermochte bereits im König von Preussen als „Zwingherrn zur Deutschheit“ auch den Zwingherrn zur Freiheit prinzipiell zu fordern. Es ist also von Treitschke, der „Fichte und die nationale Idee“ in ihrem Verhältnis zu einander zu eindrucksvoller Darstellung gebracht hat, durchaus scharf gesehen und treffend gekennzeichnet, wenn er bemerkt, dass dem Philosophen der „Zwingherr zur Deutschheit“ gerade auch den „Zwingherrn zur Freiheit“ bedeutet. Jene prinzipielle Forderung Fichtes ist nur die folgebeständig vertiefte Fortführung der Würdigung Friedrichs durch Kant.

---

[1]) Dass ich Hegel hier nicht nannte, geschah mit Absicht. Denn so gewaltigen Einfluss seine Staatsphilosophie bald darauf auch für das staatliche Leben gewinnen sollte, für die hier in Frage stehende Zeit kommt sie selbst nicht in Frage. Eines möchte ich allerdings an dieser Stelle doch bemerken: Wenn Siegfried Marck in einem kleinen Schriftchen über „Deutsche Staatsgesinnung“ sich ganz auf Hegel einzustellen sucht, dabei aber gerade dem Begriff der Nation eine so untergeordnete Rolle anweist, als sei das gar kein Begriff, sondern ein Unbegriff, und als sei auch schon der Versuch, den Begriff zu begreifen, ein müssiges Unterfangen (S. 36/37), so trifft daran Hegel keine Schuld. Denn einmal ist sich der deutsche Idealismus nicht erst seit Hegel, sondern schon seit Leibniz darüber klar, dass Begreifen etwas anderes ist, „wie ein Naturereignis, eine Einzelheit, ein Ding unter Dingen abgrenzen“ im Sinne der alten „Definitions“-Theorie. Zweitens wenn der deutsche Idealismus seit Kant zwischen Begriff und Idee zu unterscheiden gelehrt hat, so hat er den Unterschied niemals zu einer „Trennung“ auseinanderklaffen lassen. Und gerade Hegel wäre der letzte gewesen, der sich zur abstrakten Leerheit einer solchen „Trennung“ verstiegen hätte. Der ganze deutsche Idealismus hat gerade mit der Unterscheidung von Begriff und Idee genau das Gegenteil von einer „Trennung“, nämlich die positive Beziehung von Begriff und Idee erkannt und erkennen gelehrt.

Was die richtige Gleichsetzung von Freiheit und Deutschheit bei Treitschke im Geiste und Sinne Fichtes bedeutet, was sie im Besonderen bedeutet im Verhältnis zum Zwang und zur Erzwingbarkeit, das wird nach unseren vorhergehenden Bemerkungen über Kant nun leicht verständlich sein. Es ist nicht das vage Freisein von einem Zwange, das hier in Frage kommen kann, sondern gerade das Freisein zu einem Zwecke:[1]) Der Zwang des Staates hat alle Behinderung des Freiseins zu den Aufgaben, Zielen und Zwecken der Nation selbst zu verhindern. Das heisst positiv ausgedrückt: Der Staat hat Verhältnisse und Beziehungen schlechthin durchzusetzen, zu erzwingen, die das Freisein zur Erfüllung der Zwecke der Nation ermöglichen. So ist es Zweck des Staates, die Nation zur Nation zu bilden. Die Nation zur Nation zu bilden, das erkannte aber nicht allein Fichte als den Zweck des Staates. In dieser Erkenntnis, oder sagen wir: ahnungsvollen Einsicht waren, so verschieden ja entgegengesetzt im Einzelnen auch sonst immer ihr Denken gerichtet sein mochte, alle jene grossen Männer jener grossen Erhebungszeit einig. Die spezifisch-historische Frage, wieweit und in welcher Richtung sie dabei nun dem Gedanken des Nationalstaates vorgearbeitet und ihn vorbereitet haben, muss ich für meinen Zweck hier natürlich übergehen. Sie hat Meinecke tief und umfassend behandelt. Eines aber sei hier doch hervorgehoben: Schon im Jahre 1813, also zwei Jahre vor Bismarcks Geburt, erschaute Schleiermacher in einer glücklichen Vision bereits „ein wahres Deutsches Kaisertum“ voraus von ähnlicher Gestalt und ähnlichem Gefüge, wie sie dereinst die Tat seines grössten Konfirmanden, unseres grössten Deutschen Staatsmannes zur Wirklichkeit gestalten sollte.

Was es aber allgemein, nicht allein in Beziehung auf unseren Staat, heisst: es sei Zweck des Staates, die Nation zur Nation zu

---

[1]) Wie sehr übrigens diese Grundeinsicht des deutschen Idealismus auch auf Nietzsche gewirkt hat und in ihm lebendig ist, das können auf die einfachste Weise zwei seiner Aphorismen illustrieren. An einer Stelle von „Also sprach Zarathustra“ heisst es: „Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll dein Auge künden: frei wozu?“ Dazu halte man die andere Stelle aus demselben Werke: „Wie alles Wollen einen Zweck voraussetzt, so setzt der Mensch ein Wesen voraus, das nicht da ist, das aber den Zweck seines Daseins abgibt. Dies ist die Freiheit alles Willens. Im Zweck liegt die Liebe, die Verehrung, das Vollkommensehen, die Sehnsucht.“ Das sind Sätze, die auch bei Kant oder bei Fichte, und vor allem bei diesem, stehen könnten!

bilden, das verstehen wir nun gerade auf Grund der verschiedenen Züge im Charakter der Nation: ihre Naturgegebenheit und ihrer Kulturgegebenheit und innerhalb dieser wiederum ihrer geschichtlichen Gewordenheit und ihrer in der Geschichte noch zu werdenden Bestimmung, wie sie uns der Gedanke des Vaterlandes erschlossen hat. Die Nation, die gebildet werden soll, ist zunächst die naturgegebene Gemeinschaft der Mitgeborenen. Die Nation, zu der sie gebildet werden soll, ist die durch Gemeinsamkeit der Geschichte verbundene Nation. Da diese Verbundenheit durch die Geschichte aber sowohl in der schon gemeinsam erlebten, wie in der noch gemeinsam zu erlebenden Geschichte liegt, so ist die Gesamtbildung der Nation der gesamte Prozess der Nationalgeschichte. Die Einigung durch die Geschichte liegt also sowohl in der Wahrung der gemeinsam erreichten Nationalgüter, wie im Fortgange zu gemeinsam noch zu erreichenden Zielen. Die Bildung der Nation zur Nation durch den Staat, kann danach nichts anderes bedeuten, als dass die naturgegebene Nation in ihrer natürlichen Kraft aus der Geschichte begriffen werde als Träger gemeinsamer Ideen, Ziele und Aufgaben, dass sie diesen entgegengeführt werde, um in ununterbrochenem Fortgange ihr ferneres Dasein in der Geschichte als historische Bestimmung zu gestalten.[1]) Die Bestimmung des Staates für die Nation, dass er sie bilde in diesem stetigen Fortgange der Geschichte von gemeinsam erreichten Gütern zu neuen noch zu erreichenden Gütern, wird uns darum auch am besten gerade durch die konkrete Geschichte illustriert. Das zu erweisen ist ja schon hundertfältig daran erinnert worden, dass der Staat in der Neuzeit ebenso die Armenpflege, wie die Rechtspflege, wie vor allem das ganze Schulwesen in die eigene Hand aus der Hand der Kirche, die im Mittelalter diese Aufgaben allein zu regeln versucht hatte, nahm, und dass der moderne Staat zugleich auch die rechtliche Stellung der Kirche selber regelte.

---

[1]) Von diesem Gedanken aus, dem Gedanken der ununterbrochen, stetig fortschreitenden Bildung der Nation zur Nation, vermag ich dem, was O. Spann (a. a. O.) über den „Gradcharakter der nationalen Gemeinschaft“ ausführt, durchaus zuzustimmen. Bedenklich erscheint mir jedoch Spanns Trennung in aktive und passive Teilnahme der Einzelglieder an der nationalen Gemeinschaft; und zwar darum, weil es, wie Spann selbst richtig bemerkt, eine „absolut passive Teilnahme“ nicht gibt. Richtiger und, wie ich glaube, dem Gedanken Spanns selbst gemässer wäre es wohl, hier einfach auch vom Gradcharakter der Aktivität zu sprechen.

Erinnern wir uns daran, dass der Gedanke des Vaterlandes die historische Gegegebenheit der Nation uns auch als Aufgegebenheit erschloss, so begreifen wir jetzt, dass auch ein in seinen Zielen und Zwecken geeintes Vaterland ohne den Staat nicht möglich ist. Wiederum redet die Geschichte unseres eigenen Vaterlandes in beredtester Sprache zu uns. Wir verstehen es heute aus der Geschichte wohl am besten, was es eigentlich heisst, wenn man einst trotz der Mannigfaltigkeit Deutscher Staaten von „staatlosen Deutschen“ reden konnte. Denn das Deutsche Vaterland war unseren Vätern noch ein Ziel und eine Sehnsucht. Es war, wie es im Liede heisst, nicht im Preussenland, nicht im Bayerland, nicht im Schwabenland schon gegeben. Das „Soll“ des Liedes weist auf eine Aufgabe: „Das ganze Deutschland soll es sein.“ Nur in der Einheit des Deutschen Reiches konnte die Aufgabe einer zum Vaterlande geeinten Deutschen Nation ihre Lösung, konnte die Sehnsucht unserer Väter ihre Erfüllung finden. Jeder Nation ist ihr Gang in die Zukunft vorgezeichnet durch ihre natürliche Befähigung, ihre natürliche Gegebenheit sowohl, wie durch die Geschichte, den Weg, den sie in ihrer bisherigen Geschichte zurückgelegt hat. Und aus der Geschichte ergeht an ihre natürliche, wie wiederum an ihre historische Gegebenheit die Aufgegebenheit einer Berufung zu ihrer weiteren Bildung, der stetigen Fortbildung der Nation zur Nation.

Wir unterschieden als die beiden Grundzüge im Charakter der Nation ihre natürliche Gegebenheit und ihre historische Gegebenheit. Die letzten Bemerkungen haben bereits an die Aufgabe einer Synthese herangeführt, wie ja beide Momente auch in der Gegebenheit der Nation tatsächlich eine konkrete Einheit bilden. Wenn wir zum Unterschiede von der Gegebenheit dieser Einheit auch von der Aufgabe einer Synthese beider Momente reden, so hat das einen durch unser Problem scharf umgrenzten Sinn. Es kann sich uns nicht darum handeln, nun etwa die Gegebenheit selbst in philosophischer Bedeutung zum Untersuchungsgegenstande zu machen. Es kann lediglich darauf ankommen, beide Gegebenheitsformen in dem bisher ermittelten Sinne vorauszusetzen, um zum Schluss nur kurz ihre Beziehung zu einander zu charakterisieren. Sie gelten uns also einfach als Beziehungsmomente innerhalb der Einheitsbeziehung der Nation selbst. Aber dass sie eben Beziehungsmomente sind, bedeutet zugleich, dass sie

als solche von einander unterschieden, nicht mit einander identisch sind. Denn es kann etwas mit etwas nur dann in Beziehung treten, wenn es mit ihm nicht zusammenfällt. Und so sehr beide Momente in der Nation selbst eine Einheit eingehen, so ist diese Einheit eben nicht Identität und Einerleiheit, sondern synthetische Vereinigung zum Ganzen der Nation. Als von einander verschiedene Charakterzüge bilden sie im Charakter der Nation selber eine Einheit. Die Naturgegebenheit und die historische Gegebenheit der Nation mit einander identifizieren, hiesse sowohl einem historischen Naturalismus, wie einem naturalistischen Historismus verfallen, wogegen sich nicht nur etwa jede ernste Natur-, sondern vor allem auch jede besonnene Geschichtsbetrachtung zu wehren hätte. Also nur wenn die im Laufe unserer Überlegungen vollzogene Unterscheidung zwischen beiden Momenten festgehalten wird, kann die Frage nach ihrer Beziehung — alles Beziehen setzt ein Unterscheiden voraus — auch nur sinnvoll gestellt werden.

Als wir sagten: Von der Natur befähigt, durch die geschichtliche Gewordenheit zu künftigen Zielen und Aufgaben berufen, gehe die Nation ihren Gang durch die Geschichte, da hatten wir eigentlich die Beziehung schon ganz allgemein ausgesprochen, die die Nation, — so also lässt sich auch ihr Begriff begreifen — als natürliche Abstammungsgemeinschaft, die in der Verbundenheit durch gemeinsame Geschichte eine kultürliche Einheit sich stetig erarbeitet, darstellt, und die es jetzt nur noch etwas näher zu erläutern gilt. Wenn wir so von einer Befähigung der Nation von der Natur sprechen, so müssen wir uns sogleich auch darauf besinnen, dass im Begriffe der Befähigung selbst zugleich die Beziehung auf ein Ziel, eine Aufgabe, einen Zweck, wozu etwas von Natur befähigt ist, liegt. Dann wird sofort deutlich, dass auf die Frage: „wozu befähigt?“ nur aus der Geschichte die Antwort genommen werden kann. Den Befähigungsnachweis vollgültig inhaltlicher Art kann eine Nation also immer nur aus der Geschichte erbringen. Durch die Geschichte erst gelangen die natürlichen potentiellen Fähigkeiten zu aktueller Entfaltung in der Kultur, und aus der Geschichte gelangt die Nation selbst zur Erkenntnis ihrer eigenen Befähigung und der Bestimmung dieser Befähigung. Auf Grund dieser Erkenntnis wird umgekehrt immer auch die natürliche Kraft der Nation für die fernere Gestaltung ihres Geschickes, soweit dieses vom bewussten Willen zur Kultur abhängig ist, in Rechnung zu setzen sein, damit

Natur und Kultur der Nation in Einklang stehen: die Natur als Material, die Kultur als Form der Erfüllung der Zwecke der Nation. Daraus wird deutlich, dass die Kultur selber niemals blosse leere Form, sondern zweckinhaltlich erfüllte Form ist. In ihr wird die natürliche Gegebenheit der Nation als Material der Zweckerfüllung nach den objektiven Inhalten der Zwecke der Nation einem nationalen Lebensinhalt entgegengeführt, wie er in der geschichtlichen Gegebenheit als Voraussetzung jeweils vorliegt und in der geschichtlichen Gegebenheit als Ziel zu erarbeiten ist.[1]) Die Geschichte lehrt uns aus der Eigenbedeutung der nationalen Kultur auch den Eigencharakter der natürlichen Kraft einer jeden Nation kennen. Sie erschliesst uns erst das, was wir die Individualität einer Nation nennen können und schon genannt haben: die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des nationalen Lebens in seinem charakteristischen Inhalt und Umfang.

Damit wird andererseits die natürliche Eigenart der Nation mit Notwendigkeit auf eigenartig-nationale Zwecke in der Geschichte bezogen. Es wird deutlich, dass bestimmte Ziele und Zwecke eben in dieser ihrer Bestimmtheit allein nur von einer bestimmten Nation wiederum in der genauen Bestimmtheit ihrer natürlichen Kräfte und Fähigkeiten erreicht werden können, und dass darum umgekehrt auch diese zur Erfüllung jener Zwecke und Ziele durch die Geschichte berufen ist. Darauf nun gründen sich zwei Forderungen: einmal findet darin die Forderung ihren Rechtsgrund, dass für alle künftige Bestimmung nationaler Geschicke natürliche Kraft und Fähigkeit der Nation mit den ihr zu steckenden Zielen in das rechte Verhältnis gesetzt werden. Sodann hat hierin auch die Forderung ihren Grund, dass im Interesse der Reinheit und Selbständigkeit als bestimmt national erkannter Aufgaben und Ziele auch die Reinheit und Selbständigkeit des nationalen Charakters möglichst gewahrt werde.[2]) Die erste

---

[1]) Dass wir also auch die Naturgegebenheit der Nation nicht in einem dogmatisch-naturalistischen Sinne nehmen, wird dadurch ohne weiteres klar sein, auch ohne dass das Problem der Gegebenheit ausdrücklich philosophisch diskutiert und durch erkenntniskritische Ausführungen der Naturbegriff ausdrücklich der dogmatischen Starrheit entkleidet zu werden braucht. Allein die Beziehung auf die Geschichte genügt, um den Schein dogmatisch-naturalistischer Erstarrung abzuwehren.

[2]) Man sieht hier leicht, wie sich O. Spanns Gedanke vom nationalen „Gradcharakter“ auch für den natürlichen Charakter der Nation, worauf Spann selbst nicht reflektiert, fruchtbar machen liesse. Das freilich in

Forderung ist uns, seit wir eine vernünftige „Realpolitik“ haben, die auch die einzig wahre Idealpolitik ist, in Fleisch und Blut übergegangen. Die zweite wird in der Gegenwart mehr und mehr von allem echten Nationalbewusstsein erhoben. In beiden bekundet sich fraglos auch echtes historisches Bewusstsein. Täuschen nicht alle Zeichen, so macht sich dessen Erstarken weithin geltend; also nicht allein in der seit dem vorigen Jahrhundert bestehenden grossartigen Tradition historischer Forschung, sondern, wohl nicht ganz unabhängig von dieser, vielmehr im Wechselzusammenhange mit ihr, auch allenthalben in den Weiten und Breiten des Lebens. Vor allem betont die jüngere Generation mit Energie die völkische Eigenart. Charakteristisch dafür sind die Worte, die unser Kronprinz vor sechs Jahren in Königsberg gesprochen hat: „Wir, die deutsche Jugend, sehnen uns nach Betonung unseres deutschnationalen Volkstums im Gegensatze zu den internationalen Bestrebungen, welche unsere völkische Eigenart zu verwischen drohen.“ Diese Betonung des Völkischen und Nationalen ist aber, darüber sind wir wohl heute hinlänglich durch die allerjüngste Geschichte belehrt, keineswegs allein innerhalb der deutschen Nation lebendig. Sie entfaltet allenthalben unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Ländern ihre Kraft. Ja, ist schliesslich nicht auch eine Bewegung, wie die zionistische, unter diesem Gesichtspunkte zu verstehen? Wenn wir an das denken, was wir über Vaterland und Staat gesagt haben, werden wir der im Zionismus zum Ausdruck gelangenden Sehnsucht des Judenvolkes unser Verständnis nicht versagen. Gerade wir von deutschem Geblüt sollten jedenfalls eine solche Sehnsucht nicht einen Augenblick komisch nehmen. Sie fordert nicht bloss Beachtung, sondern auch Achtung.

Die Betonung der Eigenständigkeit sowohl des natürlichen Seins, wie der Werte und Güter einer Nation erhält fraglos durch die Geschichte ihr Recht. Und es kann sehr leicht der Fall eintreten, dass uns gerade unsere Zeit zwingt, darauf zu achten,

---

einem im Verhältnis zum kultürlichen Charakter gleichsam umgekehrten Sinne, indem man am besten wohl nur vom Grade der Verwischung des (als Einheit angenommenen) völkischen Charakters reden dürfte, welche Verwischung durch Fremdvölkisches eben nur bis zu einem gewissen Grade gehen kann, über den hinaus eine fremdvölkische Belastung nicht mehr ertragen werden könnte, ohne dass der eigentliche Volkscharakter überhaupt verloren ginge.

dass spezifisch nationale Kulturwerte nicht durch Verwischung des natürlich-völkischen Charakters verloren gehen. Sollte z. B. nach dem Kriege ein starkes Eindringen aus dem Osten, ein starker „Zug nach dem Westen“ einsetzen, so kann, ja muss uns die Aufgabe erwachsen, zur Wahrung unserer spezifisch nationalen, aus der Geschichte unseres Volkes geborenen Güter und Werte auch auf die Wahrung unseres natürlichen völkischen Charakters mit Umsicht und Energie bedacht zu sein. Hat doch schon die griechische Antike gegen die Vernachlässigung der Wahrung des natürlich-völkischen Charakters ein warnendes Beispiel für alle Zeiten aufgerichtet.

Mit der Wahrung sowohl des natürlichen Volkstums, wie der spezifisch nationalen Werte und Zwecke ist nun keinesfalls eine Isolation der Völker gegeben und ein wirtschaftlicher und geistiger Verkehr zwischen den Nationen ausgeschlossen. Denn dabei wird und muss es bleiben, dass die allgemeinen Menschheitszwecke und die Sonderaufgaben der verschiedenen Nationen sich gegenseitig zu durchdringen haben. Im Bau der allgemeinen Kulturgemeinschaft wölbt sich über den Sonderbestimmungen der Nationen die Bestimmung der Menschheit. Aber je gewaltiger und kraftvoller in diesem Bau die von den Nationen dargestellten Tragpfeiler sein werden, ein um so machtvolleres, sie alle verbindendes Gewölbe wird sich auf ihnen fügen und richten lassen. Im Einzelnen wird darum, wie Fichte einmal bemerkt hat, gerade der „kräftigste Patriot“ auch immer der „regsamste Weltbürger“ sein, gerade weil er der „kräftigste Patriot“ ist. Hatte doch derselbe Fichte, der die Bildung der Nation zur Nation mit allem ihm eigenen Nachdruck gefordert hatte, deutlich erkannt, dass die Bildung der Nation zur Nation immer auch der Bildung der Menschheit zur Menschheit zu Gute komme. Die Durchdringung von Patriotismus und Weltbürgertum bei Fichte ist historisch sowohl in ihrer positiven Bedeutung, wie in ihrer Unzulänglichkeit von Kuno Fischer, Windelband und jetzt wohl am eindringlichsten von Meinecke behandelt worden. In der Bildung der Menschheit zur Menschheit aber wiederholt sich genau dasselbe Verhältnis von Gegebenheit und Aufgegebenheit, wie in der Bildung der Nation zur Nation.

Freilich wird der „kräftigste Patriot“ nur darum auch der „regsamste Weltbürger“ sein können, weil, was Schiller einmal als „Gesetz der schönen Geselligkeit“ von Person zu Person for-

muliert hat, auch Geltung hat für den Verkehr von Nation zu Nation; das Gesetz: „Schone fremde Freiheit und zeige selbst Freiheit“. Dieses muss auch den Verkehr der Nationen unter einander regeln: keine darf der anderen sich aufdrängen, an den Hals werfen, ihr nachlaufen wollen. Dadurch würde sie der anderen Freiheitsrecht verletzen und sich ihrer eigenen Freiheitswürde begeben. Weil in der Wechselbeziehung der Nationen niemals bloss tote Ware, sondern schon in und mit dieser lebendiges Leben zum Austausch gelangt, so darf keine über ihre eigenen Werte die andere schulmeisterlich belehren wollen, sondern diese kann allein sich selber von jenen überzeugen. Die Überzeugung aber ist kein Ding und keine Sache, die man von Hand zu Hand geben könnte. Sie kann nur jeder sich selber erarbeiten. Und so wird jede Nation von ihrem eigenen Werte die andere nur dadurch überzeugen können, dass sie diese andere eben sich selbst davon überzeugen lässt: Was jede leistet, das leiste sie so, dass es der anderen aus ureigenster Überzeugung für erstrebenswert gelten muss. Dieses Erstrebenswerte aber lasse sie die andere auch wirklich selber erstreben, halte es ihr, aber auch nur bedingterweise, zugänglich, nicht aber trage sie es ihr gegen ihren Willen nach. Das dürfte für den wirtschaftlichen, wie für den kulturellen Verkehr in gleicher Weise gelten.

Für das wirtschaftliche Leben brauche ich, um das zu illustrieren, auf die Forderung der „Freiheit des Handelns“ wohl nur hinzuweisen. Dass ihr Gegenstück, die Knebelung des Handels, etwa durch einseitig brutale Machtausübung, die die Freiheit des Handels in Freibeuterei verwandeln müsste, nun nicht etwa allein die nationalen Wirtschaftswerte der geknebelten Nationen, sondern infolge des Ausschlusses allen freien Wettbewerbes, auch die des Unterdrückers, verschütten, dass sie schliesslich sogar durch Erzwingung geschlossener Handelsstaaten das Gegenteil ihrer Absicht erreichen könnte, das mag nur beiläufig erwähnt sein. Aber schon vor anderthalb Jahrhunderten war einmal ein kluger Mann auf den Gedanken gekommen, zu fragen, wozu eine aus Handelsneid entspringende Knebelung des Handels führen würde. Was würde, so fragt er, sich ergeben, wenn meine Nation den Handel der anderen vergewaltigte? Er antwortete: „Diese würden uns keine Handelsartikel liefern, aber auch keine von uns kaufen. Unser eigener Handel müsste darum selber herunterkommen, weil es ihm an Antrieben, Anregungen, Vorbildern fehlen würde. Wir müssten selber

auf jenen elenden Zustand hinabsinken, auf den wir die anderen herabgedrückt haben. Darum glaube ich, dass ich nicht allein als Mensch, sondern auch als britischer Untertan für das wirtschaftliche Leben Deutschlands, Spaniens, Italiens, ja sogar Frankreichs zu beten habe.“ Dass der, der so schrieb, ein „britischer Untertan“ war, das sagt er in dem letzten Satze selber. Ich will nur hinzufügen, dass dieser Mann nebenbei einmal auch englischer Staatsmann war. In der Hauptsache freilich war er der grösste philosophische Denker und zugleich der grösste Historiker, den die Briten bis auf den heutigen Tag gehabt haben. Sein Name ist also David Hume.

Auf kulturellem Gebiete liegt die Notwendigkeit gegenseitiger Freiheit eigentlich auf der Hand. Ein Aufdrängen der eigenen Kulturgüter an fremde Nationen dürfte ganz besonders widersinnig und lächerlich sein und abermals leicht einen der ursprünglichen, im übrigen oft gut gemeinten Absicht entgegengesetzten Erfolg haben. Anstatt etwa ein gegenseitiges Exportgeschäft von Kulturgütern einzurichten, wird jeder Teil darauf bedacht sein müssen, in wechselseitiger Freiheit an den Quellen und Stätten der Kulturarbeit des anderen in eigener Arbeit, aus eigener Anschauung, mit eigener Überzeugung teilzunehmen. Alles Andere, mag es als Kulturexport bezw. Kulturimport noch so fein zugestutzt werden, ist oberflächliche Nichtigkeit. Freilich ist gerade hier gegen das „Gesetz der schönen Geselligkeit“ im internationalen Verkehr viel gesündigt worden. Aber die Lehrmeisterin Geschichte rückt uns auch hier zurecht, oft erstaunlich rasch, nicht selten dabei freilich auch auf eine recht empfindliche Weise.

Je stärker eine Nation in ihrem eigenen nationalen Kulturkreise wirkt, um so tiefer wird sie ungewollt und ungekünstelt und schliesslich auch ohne alle kosmopolitische Verschwommenheit auf die ganze Kulturarbeit der Menschheit wirken. Je stärker und tiefer das Leben gerade im Sinne der Nationen ist, um so stärker und tiefer werden sich die Nationen gegenseitig befruchten und im Sinne der Menschheit zusammenfinden. Denn wenn die Vaterlandsliebe, um nochmals mit Fichte zu reden, „die Nation als Hülle des Ewigen umfasst“, so umfasst sie diese, weil sie in der Nation eine unersetzliche, unwiederholbare und unwiederbringliche Darstellung der Menschheit selber, des Göttlichen in der Menschheit ergreift.

Das Recht der Phänomenologie.

Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans.

Von Paul F. Linke (Jena).

Inhalt: Einleitung. — I. Was heisst Erfahrung? — II. „Empirisch“ und „Gegeben“. Historisches und Prinzipielles zur Terminologie. — III. Die falschen Abstraktionstheorien und die „Allgemeinheit“ der Idee. — A. Die Verschwommenheits-Theorie. — B. Die Verdichtungs- und Aufmerksamkeits-Theorie. — C. Das „erste“ Allgemeine. Lotzes Irrtum. Gleichheit in Identität fundiert. — IV. Die „Kopernikanische Wendung“ der Phänomenologie. Die Reduktionen. — Prinzipielle Klarstellung des Begriffs der „zeitlos“-ideellen Gegebenheiten. — V. Die empirische und die phänomenologische Fragestellung. — Die Fiktion. — VI. Die apodiktische Evidenz und das Kriterium. — VII. Phänomenologie und empirisch-deskriptive Psychologie. — A. Allgemeines. — B. Die „Bildertheorie“ als Beispiel. — Schluss.

Will man die Bedeutung, die der phänomenologischen Betrachtungsweise für die Philosophie und Psychologie der Gegenwart zukommt, ganz sachlich und ohne Vorurteil zur Geltung bringen, so wird es vielleicht gut sein, sich zunächst ein wenig an ihrer Geschichte zu orientieren: denn sie hat eine Geschichte, so jung sie ist.

Es ist nämlich gar nicht ohne weiteres richtig, das Jahr 1913, in dem das „Jahrbuch“[1]) zum ersten Male erschien, als das Geburtsjahr der Phänomenologie anzusetzen — oder besser und genauer: es ist nur in dem Sinne richtig, in dem man auch das Jahr, in welchem die erste Pädagogik oder die erste Logik geschrieben wurde, als das Geburtsjahr der Erziehungskunst oder der Wissenschaft ansehen oder in dem man etwa sagen könnte, die Kunst des Gesanges sei durch den ersten Meister, der sie methodisch zu lehren vermocht, ins Leben gerufen worden.

Denn es macht natürlich einen gewaltigen Unterschied aus, eine bestimmte Methode — das Wort im weitesten Sinne genommen — praktisch anzuwenden, implizit zu üben, sogar virtuos

---

[1]) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I, Halle 1913.

zu üben, und andererseits dieselbe Methode explizit herauszuheben, zu begründen, Einsicht in alle ihre Teile zu gewinnen, schliesslich sie darzustellen und — als explizite Methode — anderen zu vermitteln. M. a. W.: mag logisch genommen die so gefasste Methode noch so sehr das Primäre sein, praktisch gilt sicher in weitem Umfange das Gegenteil.

Dabei ist es aber gewiss eine Sache äusserer Zufälligkeiten und deshalb vollkommen gleichgültig, ob — wie meist — der Heraushebende und Darstellende ein anderer ist als der praktisch Ausübende, oder ob beide so zu sagen durch Personalunion verbunden sind — wie dies eben für die Phänomenologie zutrifft.

Eins jedoch ist sicher: eine bestimmt geartete Methode — oder, da man mit dem Worte Methode gern die bereits abstraktiv herausgehobene Methode bezeichnet — ein bestimmt geartetes Verfahren ist in dem Augenblick realisiert, in dem es zum ersten Male angewandt wird — und so ist denn das wahre Geburtsjahr der Phänomenologie das Jahr 1901: das Erscheinungsjahr des zweiten Bandes der logischen Untersuchungen.[1])

Fügen wir gleich hinzu: sie war schon damals — wenn sie auch gewiss an tatsächlichem Umfang und noch mehr an Bewusstsein der in ihr liegenden Möglichkeiten inzwischen beträchtlich gewachsen ist — in den eigentlich entscheidenden Punkten die Phänomenologie von heute.[2])

Freilich: gesehen wurde sie im allgemeinen noch nicht so, ja man fühlte meist nicht einmal das Besondere und Neue in der methodischen Eigenart der Husserlschen Untersuchungen.

Eine kleine Gruppe von Forschern machte allein eine Ausnahme, und es ist sehr bezeichnend, dass diese Gruppe sich der Hauptsache nach aus Schülern von Th. Lipps zusammensetzte und

---

[1]) E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2, 1901.

[2]) Selbstverständlich wird man unter den dem Husserlschen Ideenkreise nahestehenden Forschern (neben Twardowski, Ehrenfels u. a.) stets auch A. Meinong und seine Mitarbeiter nennen müssen: indessen sind die für die neue Richtung entscheidenden Gedanken doch erst von Husserl ausgesprochen worden — so nahe ihnen in einzelnen Punkten auch die vor dem Erscheinen von Husserls logischen Untersuchungen veröffentlichten Anfänge der „Gegenstandstheorie“ wohl kamen. Es ist also durchaus anders, als es Ewald (Kantst. Bd. XX, S. 41) hinstellt. Bei Meinong fehlt ganz und gar die Herausarbeitung des Begriffes der Idee, des „Eidos“: nicht Meinong war es, der die empiristischen Abstraktionstheorien überwand.

also mit jenem merkwürdigen Manne in engstem geistigen Zusammenhange stand, der sich selbst noch mehr als anderen als ein fanatischer Verfechter der Universalität der empirischen Psychologie und der Methode der Selbstbeobachtung vorkam, während seine bleibenden Leistungen nur aus einer ihm selbst unbewussten, aber gleichwohl ausgeprägt vorhandenen Kampfesstellung gegen diese Methode richtig einzuschätzen sind. Kein Wunder, dass bei den Anhängern dieses Mannes das unmittelbarste Verständnis für die einschneidende Kritik zu finden war, die Husserl an den wissenschaftlichen Vorurteilen seiner Zeit geübt hat.

Dabei bot sich aber folgendes Problem dar: mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hatte Husserl bewiesen, dass Logik nicht auf Psychologie gegründet werden konnte,[1]) zugleich aber hatte er doch selber — eben im zweiten Bande seiner Untersuchungen — begonnen, dieser Wissenschaft eine eigene Begründung zu geben und zwar an der Hand von Betrachtungen, die nicht nur im Sinne von Lipps, sondern auch nach Husserls damaliger eigener und freilich sehr vager Terminologie als psychologische zu gelten hatten. Merkwürdigerweise entging damals vielen das ganz Selbstverständliche: dass diese Bezeichnung nur eine Verlegenheitsbezeichnung war und allein sein konnte, ein Ausdruck, der aus der bisherigen Terminologie übernommen war, weil das neue Wort wenigstens in der späteren speziellen Bedeutung noch nicht zur Verfügung stand. Wäre es anders gewesen so hätte ja der Autor dem eigentlichen Sinne und Ziele seiner Untersuchungen selbst entgegengearbeitet, vielmehr: er hätte beides geradezu zerstört.

Trotzdem gibt es auch heute selbst unter denen, die die Unmöglichkeit jeder rein psychologisch fundierten und also „psychologistischen“ Logik ganz klar erkannt zu haben scheinen, noch einige, die es nicht widerspruchsvoll finden, Forschungen nach Art der Husserlschen für echte empirisch-psychologische zu halten.[2])

---

[1]) a. a. O., Bd. 1, Halle 1900.

[2]) Das gilt selbst von einem Husserl vergleichsweise so nahe stehenden Forscher wie A. Messer. Vgl. Archiv für d. ges. Ps., Bd. 22 u. 31; ferner A. Messer, Psychologie. Stuttgart und Berlin 1914.

Eine eingehende Auseinandersetzung mit den von Messer gegen die eidetische Phänomenologie gerichteten Angriffen und dem von ihm vertretenen Standpunkte der empirisch-deskriptiven Phänomenologie findet sich in einer grösseren, selbständig erscheinenden Arbeit von mir, die den

Welcher Art aber — so lautete nun das Problem — waren diese Forschungen jetzt wirklich? Husserl hat bald die Antwort gegeben — freilich zunächst noch nicht öffentlich, sondern in vorsichtiger Zurückhaltung im Kreise seiner Anhänger: und in gemeinsamer Arbeit mit ihnen erwuchs aus mannigfachen Diskussionen der Kern der neuen Lehre, für die allmählich der Name Phänomenologie in Aufnahme kam und die dann erst so viele Jahre später in den gedankenreichen „Ideen“ ihres Begründers zum literarischen Ausdruck gelangte.

Dabei war es ganz unvermeidlich, dass diese Arbeit um ein gutes Stück mehr wurde als nur eine Darstellung des allen Phänomenologen gemeinsamen Gehaltes der Lehre, denn eine solche würde heute wohl noch keinem der selbst beteiligten Forscher möglich sein; sondern, indem der Autor zugleich in seiner Weise versuchte, diesen Gehalt von letzten Gründen aus zu begreifen, erhielt das Werk zugleich ein stark individuelles Gepräge: d. h. wir erfahren aus ihm vor allen Dingen und in erster Linie, wie Husserl die Phänomenologie selbst sieht. Dieses allerdings erfahren wir aufs genauste und gründlichste.

Nun hat aber wiederum gerade Husserl selber hervorgehoben, dass die Phänomenologie seiner Darstellung eine anfangende Wissenschaft sei und erst die Zukunft lehren könne, wieviel von den Ergebnissen seiner Analysen sich für immer erhalten werde. M. a. W.: er stellt seine Anregungen so bewusst und ausdrücklich wie möglich zur literarischen Diskussion: die Auseinandersetzungen, die vor dem Erscheinen des Jahrbuches nur innerhalb eines kleinen Kreises von Forschern stattfinden konnten, müssen sich nunmehr vor dem Forum der gesamten wissenschaftlichen Öffentlichkeit fortsetzen.

Denn die wissenschaftliche Diskussion ist mit dem Wesen der Phänomenologie aufs engste verknüpft — sie weiss aus ihrer Geschichte, wieviel sie ihr zu danken hat.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die klare und gründliche Kritik, die Th. Elsenhans jüngst an der Phänomenologie geübt hat, noch verdienstvoller als sie ohnehin schon wäre.[1])

„Psychologismus“ in der modernen Psychologie behandeln und besonders an der modernen experimentellen Untersuchung des Problems der Bewegungswahrnehmung exemplifizieren wird. Vgl. auch meinen Aufsatz im 2. (noch nicht erschienenen) Bande des Husserlschen Jahrbuchs.

[1]) Th. Elsenhans, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kantstudien, Band XX, S. 224 ff.

Zugleich mag es das jeder sachlichen Diskussion immanente Bedürfnis nach möglichst vielseitiger Beleuchtung der Probleme rechtfertigen, wenn hier zunächst ein Autor das Wort ergreift, der von empirisch-psychologischen Fragestellungen aus zur Phänomenologie gelangt ist und dessen Stellung darum einen empirischen Forscher gegenüber von vornherein einige Hoffnung auf Verständigung zulässt.

Natürlich soll damit der prinzipielle Gegensatz der beiderseitigen Standpunkte so, wie sie jetzt bestehen, gewiss nicht verwischt werden: das Gegenteil ist unser Ziel; und deshalb sei hier sogleich mit aller Schärfe der Gedanke formuliert, in dem wir nicht nur den bei weitem wesentlichsten der ganzen in Frage gezogenen Betrachtungsweise erblicken, sondern in dem wir uns zugleich mit Husserl vollkommen solidarisch fühlen.

Dieser Gedanke besagt, dass die Phänomenologie nach Aufgabenbereich und Methode als nicht-empirische Disziplin zu gelten hat, und dass innerhalb des ihr eigentümlichen irrealen und deellen Gebietes evidente Einsichten von apodiktischer Gewissheit möglich sind, die sie u. a. befähigen, auch die Grundlagen der empirischen Psychologie abzugeben.

Es ist eben gerade dieser Gedanke, den Elsenhans gründlich und mit Entschiedenheit bekämpft hat: es soll aber auch allein die Verteidigung dieses und nur dieses Gedankens sein, auf die es bei den folgenden Ausführungen abgesehen ist. Ich denke, es wird die Übersichtlichkeit und Klarheit unserer Auseinandersetzungen wesentlich erleichtern, wenn wir uns gemeinsam vornehmen, alles andere als vorläufig nebensächlich beiseite zu lassen.

I. Was heisst Erfahrung?

Elsenhans findet einen der unzweifelhaft schwächsten Punkte der Phänomenologie in der Vereinigung zweier Behauptungen: „der einen, dass es sich dabei um die Erfassung von „„Gegebenheiten““ handelt, und der anderen, dass dieses Verfahren selbst doch von jeglicher Erfahrung losgelöst sein soll.“[1])

Unserer Meinung nach ist gerade umgekehrt dieser Punkt einer der stärksten in der Husserlschen Position, ja noch mehr: er ist der eigentlich starke Punkt der ganzen Phänomenologie,

[1]) a. a. O. S. 236.

der Punkt, an dem ihre Bedeutung in erster Linie hängt und der zugleich besonders eng mit einem Sachverhalt verknüpft ist, mit dessen klarer Erfassung das Verständnis der neuen Betrachtungsweise steht und fällt.

Denn in dem fraglichen Punkte liegt die Möglichkeit verankert, einen Jahrhunderte alten verworrenen Sprachgebrauch, der an die Worte Empirie und Erfahrung geknüpft ist, endlich zu überwinden.

Auch ausserhalb der Husserlschen Schule ist Einsicht in die Verworrenheit dieses Sprachgebrauchs vorhanden und das Bedürfnis nach seiner Überwindung allmählich fühlbar: ich möchte mich dafür auf einen Forscher berufen, dessen wissenschaftliche Vergangenheit — er ist ein Schüler Jodls — ihn gewiss nicht in den Verdacht bringt, von vornherein für die Phänomenologie voreingenommen zu sein und der zudem noch deutlich genug seinen Gegensatz zu Husserls Anschauungen hervorgehoben hat.

In seiner „analytischen Psychologie“ betont Schmied-Kowarzik[1]) sehr eindringlich, dass die wissenschaftliche Literatur das Wort Erfahrung in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht: einmal bildet es einfach den Gegensatz zu Spekulation, genauer zu konstruierender, d. h. unwissenschaftlich, unkritisch verfahrender Spekulation, sodann aber heisst es im allein echten Sinne seiner ursprünglichen Bedeutung soviel wie Wirklichkeitserkenntnis auf Grund von Wahrnehmungen und Beobachtungen. Während die erste, weitere Bedeutung gewissen historischen Zufälligkeiten ihre Entstehung verdankt, entspricht die zweite nicht nur allein dem Sprachgebrauch, sondern ist auch wissenschaftlich die einzige, die sich ohne Unzuträglichkeiten durchführen lässt. Nämlich: als im zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts „der gesunde Menschenverstand gegen die Begriffsdichtungen des absterbenden romantischen Intellektualismus zu rebellieren begann, war es das Losungswort „„Erfahrung““, das alle schaffenden Geister zu fruchtbarer wissenschaftlicher Arbeit rief. Wir verdanken dieser Periode unendlich viel: einen Aufschwung der Erfahrungswissenschaften, wie er in der gesamten Geschichte des menschlichen Geisteslebens

---

[1]) Schmied-Kowarzik: Grundriss einer neuen analytischen Psychologie. Leipzig 1912. S. 38ff. Natürlich ist der Standpunkt des Verfassers, der den von ihm (in vielen Einzelheiten durchaus richtig gesehenen) Gegensatz von empirischer und nichtempirischer Forschung als einen bloss methodischen betrachtet, nicht der unsrige.

ohnegleichen ist. Gleichwohl ist die Erkenntnistheorie, die aus diesem Losungswort entsprungen ist, schief und einseitig; ihr Grundgesetz erklärte, alles Wissen überhaupt entstamme bloss der Erfahrung, der Induktion. In jener Zeit des Empirismus bekam das Wort „„Erfahrung““ in der Gelehrtensprache jenen eigentümlichen Bedeutungswert, der alles „„Nicht-empirische““ gleichsam als ein Übersinnliches, Unmögliches und damit Unvernünftiges brandmarkte, indem man als den Gegensatz der Erfahrung eben jene alten romantischen Begriffsspielereien, jene ausschweifenden Spekulationen verstand“. Im lebendigen deutschen Sprachgebrauch bedeutet dagegen Erfahrung immer und überall „ein aus der Fülle der Wirklichkeitsbeobachtungen geschöpftes steigerungsfähiges Wissen: das Alter besitzt gewichtigere „„Erfahrung““ als die Jugend, denn es hat mehr erlebt; aber auch wer viel in der Welt herumgekommen ist, gilt als besonders erfahren. Die „„Erfahrung““ wächst also mit der Zahl der Wahrnehmungen . . . Erfahrungssätze können allemal eingeleitet werden: „„soviel wir bisher wahrgenommen haben . . .““

Mit diesen Ausführungen, in deren letztem Satze — nebenbei ganz den sonstigen Anschauungen des Verfassers entsprechend — ja übrigens Kant zum Worte kommt, ist genau das ausgesprochen, woran auch dem Phänomenologen gelegen ist, wenn er das erfahrungsmässig Gegebene vom Gegebenen überhaupt abtrennt. Erfahrungsmässig gegeben ist stets ein „hic et nunc“ Vorhandenes, d. h. ein Teil der konkreten und von uns unmittelbar für wirklich gehaltenen Welt: es ist die spezifische Aufgabe des empirischen Forschers, dergleichen wirkliche Teile oder „Stücke“ der Welt, sei es einzeln, sei es als Allgemeinheiten (als Arten und Gattungen) zu erforschen, um sie in immer steigendem Masse genau und, sofern dies ihrer Natur gemäss ist, schliesslich durch „exakte“ Gesetze zu bestimmen.

Um aber solche Bestimmungen möglich zu machen, bedarf es unter allen Umständen der Kenntnis dessen, wodurch bestimmt wird, der Bestimmungsmittel oder, wie man in der bekannten höchst vagen und deshalb unter allen Umständen zu verwerfenden Terminologie sagt, der „Begriffe“: auch sie müssen irgendwie „angetroffen werden“, müssen irgendwie vorfindlich oder „gegeben“ sein: und es ist zum mindesten nicht von vornherein ausgemacht, dass dieses Gegebene ebenfalls ein erfahrungsmässig Gegebenes ist, d. h. ein konkretes Stück der wirklichen

Welt oder auch ein abstrakter Teil eines solchen als seine Beschaffenheit, als Vorgang an ihm, als spezifisch ihm zugehörige Zuständlichkeit.

Denn es liesse sich doch auch sinnvoll sagen, dass ein Gegebenes denkbar wäre, das von Anbeginn, d. h. so genommen, wie es sich, an und für sich und auch für uns, sobald wir es nur eben zu beachten gelernt haben, unmittelbar gibt, gar nicht als ein solches wirkliches Weltstück oder ein an ihm unabtrennbar haftendes Moment, also jedenfalls nicht als reale Tatsache in Betracht käme, sondern als irreal und ideell („eidetisch" im Husserlschen Sinne), und dass es nur die gerade ganz überwiegend auf jene realen Tatsachen gerichtete, dem täglichen Leben mit den meisten Wissenschaften gemeinsame Einstellung wäre, welche diese Art Gegebenheit mehr oder minder verdeckte. Die Überwindung dieser Einstellung und des natürlichen Hanges zu ihr wäre dann in erster Linie zu fordern, um für die phänomenologische Betrachtungsweise Platz zu schaffen.

So ist es nun in der Tat: und hat man das einmal erkannt, so hat man auch begriffen, um was es sich bei der Phänomenologie eigentlich handelt. Freilich, um es zu erkennen, ist zweierlei erforderlich: Man darf sich erstens nicht durch eine einseitige und willkürliche Terminologie die Einsicht dafür verschliessen. Man muss sich zweitens und vor allem klar sein, dass die Idee im echten Sinne, das „Eidos" Husserls, durch keinerlei „Abstraktion" oder sonst einen „Denkprozess" aus den realen (physischen oder psychischen) Tatsachen entstehen kann, und dass Ideen dieser Art von Allgemeinheiten empirisch-realer Gegenstände, ja in gewissem Sinne von Allgemeinheiten überhaupt[1]) toto coelo verschieden sind.

Da beides für Elsenhans nicht zutrifft, ist es notwendig, des näheren darauf einzugehen.

Zunächst also: der heutige wissenschaftliche Sprachgebrauch der Worte Empirie und Erfahrung ist alles andere eher als klar und eindeutig. Das war schon der Sinn der Ausführungen Schmied-Kowarziks: natürlich lässt sich streiten, ob die Konfusion wirklich erst aus dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts stammt — meiner Meinung nach ist sie schon um einiges früher anzu-

[1]) Vgl. dazu E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle a. S. 1913, Bd. 1, I, S. 25ff.

setzen —, das aber ist richtig, dass der natürliche Sprachgebrauch (und zwar, wie mir scheinen will, keineswegs bloss der deutsche) diese Unklarheit nicht kennt: für ihn ist „Erfahrungen machen“ durchaus nicht soviel wie Erfassen und bewusstes „Haben eines irgendwie „Anzutreffenden“ oder „Gegebenen“ im weitesten Sinne,[1]) sondern nur das eines hic et nunc Gegebenen — höchstens über den tatsächlichen Gebrauch der Zahl π, nicht aber über sie selbst lassen sich Erfahrungen machen.

II. „Empirisch“ und „Gegeben“. Historisches und Prinzipielles zur Terminologie.

Man wird es nun sicherlich als eine für alle wissenschaftliche Forschung höchst beachtenswerte Regel gelten lassen, niemals ohne Not vom natürlichen Sprachgebrauch abzuweichen. Nur meint man vielleicht, es sei nicht minder bedenklich, eine nun einmal eingeführte und verbreitete Terminologie wieder abzuändern. Das würde aber doch selbst unter Voraussetzung wirklicher objektiver Vorzüge dieser Terminologie nur dann richtig sein, wenn sie bewusst und auf Gründe hin eingeführt wäre: in unserem Falle gilt ganz und gar das Gegenteil. Es handelt sich nämlich um eine Nachlässigkeit, die nur deshalb eingerissen ist, weil die direkte Orientierung an den letzten Endes massgebenden literarischen Quellen nicht mehr genügend gesucht wurde — sehr zum Schaden des philosophischen Sprachgebrauchs.

Massgebend für die literarische Orientierung wird hier aber vor allem der Forscher sein müssen, der das Problem der Erkenntnis zum ersten Male in entscheidender Weise und mit Gründen, die für die Folgezeit bestimmend wurden, als ein Problem der Erfahrung zu erweisen gesucht hat: John Locke.

Auf den ersten Anblick scheint nun freilich gerade die Interpretation der Lockeschen Anschauungen denen zur Seite zu stehen, die „gegeben überhaupt“ mit „erfahrungsmässig gegeben“ terminologisch gleichsetzen. Denn für Locke stammt doch eben alles Wissen aus dem erfahrungsmässig Gegebenen: er erkennt faktisch eine andere Quelle überhaupt nicht an.

[1]) Natürlich ist „Erfahrungen machen“ hier die sprachliche Wendung, die allein in Frage kommt, nicht „in Erfahrung bringen“ und „erfahren“, das vielmehr oft nur das Verständnis gehörter oder gelesener Worte bezeichnet.

So ist es nun allerdings: aber es ist doch leicht zu sehen, dass für eine rein terminologische Frage gerade das keinesfalls in Betracht kommen darf. Denn das Problem der Erkenntnis ist als Problem der Erkenntnisquelle bei Locke eine reine quaestio facti. Er sucht zu beweisen, dass für die Gewinnung unserer Erkenntnis tatsächlich keine andere Quelle besteht; er sagt aber keineswegs, dass eine etwaige hypothetisch angenommene „Erkenntnis", die nicht aus dieser Quelle stammt, oder für die die Frage nach ihr ohne Bedeutung wäre, nicht mehr sinnvoll Erkenntnis genannt werden darf. Mit anderen Worten: er ist durchaus nicht der Meinung, dass ein mögliches Vorfindliches, das etwas anderes wäre, als eine in der Weise seiner „Ideen" durch sensation oder reflection vermittelte Bewusstseinstatsache eine Widersinnigkeit einschlösse. Die Art seines Kampfes gegen die angeborenen Ideen wäre sonst ganz unverständlich. Denn überall besteht das Ziel von Lockes Vorgehen nur darin zu zeigen, dass solche Ideen und der consensus omnium, der sie charakterisieren soll, tatsächlich nicht vorkommen, genauer: dass die Bewusstseinstatsachen nicht vorkommen, in denen sie vorliegen müssten und auf Grund deren sie beweisbar wären. Bei Kindern und Idioten sind sie nicht aufzufinden und was man seiner Meinung nach sonst noch zur Verteidigung dieser Annahme anführen kann, ist unzulänglich.[1])

In ganz analoger Weise wird etwa ein Mineraloge zu zeigen suchen, dass die exakt mathematische Würfelgestalt sich bei keinem einzigen Kristall wirklich vorfindet oder ein Skeptiker der Sittengeschichte, dass es Aufrichtigkeit und selbstlose Nächstenliebe niemals bei den Menschen wirklich gegeben hat. Denn man wird doch wohl nicht behaupten wollen, es sei damit gemeint, dass Würfelgestalt, Aufrichtigkeit und Nächstenliebe etwas Widersinniges seien. Im Gegenteil: nur weil es sich hier um an und für sich sinnvolle Gegenstände handelt, hat die Leugnung ihres realen Vorkommens für uns überhaupt ein Interesse. Der Sinn aber, nicht das Dasein ist es, woraus der Forscher auf jedem Gebiet ganz naturgemäss terminologisch anknüpft und notwendig anknüpfen muss — mag er sich nun dessen explicit bewusst sein oder nicht. Der Mathematiker bildet den Terminus „Rotationsellipsoid" ganz unabhängig von der Frage, ob ein solches Gebilde irgendwo vorkommt, und

---

[1]) Besonders charakteristisch hierfür: Essay I, 4, § 2.

genau so ist für die Prägung der Worte Aufrichtigkeit und Nächstenliebe von vornherein nichts anderes entscheidend als nur, dass diese Tugenden vorkommen können — was hier wiederum lediglich einen umschreibenden Ausdruck für die Orientierung am Sinn bedeutet.

Nur sinnlose (genauer sinnwidrige, widersinnige[1]) Worte, nicht aber solche, denen nichts Real-tatsächliches entspricht, müssen aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entfernt werden. Hätte Locke oder einer seiner Nachfolger den Beweis erbracht, dass ein Gegebenes, das nicht erfahrungsgemäss, d. h. als ein „Wirkliches", als eine singulär-individuelle Tatsache oder gar speziell Bewusstseinstatsache vorliegt, in der Tat ein sinnloses Wort ist, dann, aber auch nur dann bestände das Recht und sogar die Pflicht, den natürlichen Sprachgebrauch im Sinne einer Identificierung von empirischer Gegebenheit mit Gegebenheit überhaupt zu erweitern.

Nun kann jedoch davon gewiss nicht die Rede sein; ja, es gilt sogar für Lockes positive Behauptungen eher das Gegenteil: sofern sich nämlich — wie neuerdings E. Cassirer[2]) hervorgehoben hat — bei ihm wenigstens Ansätze finden, die Erfahrung als sensation und reflection in einem gewissen, wenn ihm auch selbst schwerlich klar bewussten Gegensatz zur Intuition als der Grundlage des allgemeinen Wissens zu bringen.

Aber es kommt auf Lockes Stellung zur Tatsachenfrage überhaupt garnicht an; denn seine Terminologie, die hier allein interessiert, ist in unserer Frage so eindeutig wie möglich: Erfahrung ist sensation und reflection: in beiden aber liegen direkte und indirekte Wirkungen der „Dinge" auf das Bewusstsein vor und damit singulär-individuelle Bewusstseinstatsachen, u. U. durch das Bewusstsein zu neuen Bewusstseinstatsachen zusammengefügt, aber darum doch nach wie vor solche Bewusstseinstatsachen bleibend.

Der Erfahrung jedoch steht der Möglichkeit nach ein anderes gegenüber, ein anderes, dessen tatsächliche Unhaltbarkeit freilich der Autor, weil es ihm nur in der Gestalt der ideae innatae und noch dazu unter dem Gesichtspunkt einer besonders fragwürdigen Interpretation bekannt war, sehr leicht erweisen

---

[1]) Widersinn ist nicht Unsinn; vergl. dazu E. Husserl, Log. Untersuchungen Bd. 2² S. 326.

[2]) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin 1911², Bd. 2, S. 185 ff.

konnte, für dessen Sinn und Denkbarkeit aber dadurch noch garnichts entschieden war. Dass faktisch eine Art und Weise des Erfassens existiert, in welcher ein seinem Wesen nach Aussertatsächliches angetroffen wird oder gegeben ist, behauptet der Gegner Lockes, während er selbst es verneint. Beide rechnen aber mit einem solchen Gegebensein als einer diskutablen und sinnvollen Möglichkeit.

Man kann nicht sagen, dass sich bei den Nachfolgern Lockes die Sachlage wesentlich geändert hätte: nur wird eben die Leugnung des faktischen Bestehens eines nicht-empirisch Gegebenen immer selbstverständlicher — aber doch gewiss nur in dem Sinne, in welchem etwa einer in atheistischen Gedankengängen aufgewachsenen Generation die Leugnung des Daseins Gottes immer selbstverständlicher wird: und das ist natürlich an und für sich etwas ganz anderes, als wenn jemand den Begriff „Gott“ für widersinnig hält und also den Gebrauch des entsprechenden Wortes terminologisch unzulässig findet. Natürlich fehlt sehr häufig die klare Einsicht in die Voraussetzungen der eigenen Terminologie, und sie sind ja auch in der Tat durchaus nicht leicht zu erringen, zumal für den Empiristen selber: denn die für jede Art Empirismus besonders charakteristische Tendenz besteht ja gerade darin, die Frage nach dem Sinn durch die Tatsachenfrage zu verdrängen: die quaestio facti dominiert und sucht an die Stelle anderer Fragen zu treten, von denen die Kantische quaestio juris nur ein Beispiel bildet. Damit ist aber gerade die Quelle verschüttet, die für alle terminologische Orientierung die allein massgebende sein kann: in der Tat wurde sie verschüttet und als ganz natürliche Folge musste nun die oben erwähnte Nachlässigkeit entstehen, die — bei dem gewaltigen Einfluss des Empirismus gewiss begreiflich — zu jener beklagenswerten Verdrängung des gesunden Sprachgebrauchs geführt hat, die bis heute in der Wissenschaft Verwirrung stiftet.

Allerdings sagen wir hier mit dem Worte Wissenschaft vielleicht doch ein wenig zu viel: es darf im Grunde nur heissen: in der Philosophie und Psychologie und überhaupt überall da, wo man Anlass hat, Theorien über die Wissenschaften zu bilden. Innerhalb des praktischen Betriebes der Einzelwissenschaften sind die fraglichen Schädigungen, wenn sie überhaupt vorhanden waren, wohl nie sehr grob hervorgetreten: kein theoretisch unvoreingenommener Arithmetiker wird, auch wenn er sich, wie seine Wissenschaft das oft genug erfordert, in Induktionen bewegt, darum

die Meinung haben, dass er Beobachtungen oder sonstwie Erfahrungen mache und sich also in die wissenschaftliche Schicht etwa der Chemie, der Biologie oder der Geschichte begeben habe, während wiederum der Vertreter dieser Wissenschaften, selbst wo er deduktiv verfährt, die empirischen Grundlagen seiner Forschungen nicht vergessen wird.

Auch hier also bedeutet Empirie eine ganz bestimmte Art des wissenschaftlichen Verfahrens, nicht aber jedes (oder doch jedes nicht-deduktive) wissenschaftliche Verfahren überhaupt.

Allerdings pflegt man sich nun in der Regel so radikal nicht zu gerieren: man erkennt vielmehr meist den nicht-empirischen Charakter einiger Wissenschaften wie vor allem der Mathematik bereitwillig an, sieht ihn aber, wie dies auch Elsenhans in vermeintlich strengem Anschluss an Kant tut, nicht im „Gegebenen", sondern in etwas, das man glaubt, zu allem Gegebenen in Gegensatz bringen zu können, wie etwa die Form oder „die Verbindung einer synthetischen Funktion mit der Anschauung".[1]) Als ob nicht auch diese Verbindung und diese Funktion, da wir ja doch von ihr Bestimmtes wissen und es in giltigen Aussagen niederlegen können, für uns irgend wie vorhanden, irgend wie auffindbar oder vorfindlich sein müsste.

Nimmt man also das Wort „gegeben" in dem weiten Sinne, in dem der Phänomenologe es nun einmal nimmt und zu nehmen ein Recht hat, so muss durchaus gesagt werden, dass auch das Moment, das den nicht-empirischen Charakter der Mathematik ausmacht, als gegeben zu gelten hat.

Oder will man doch auch das Recht dieses Wortgebrauchs ernstlich in Frage stellen? Das wäre allerdings eine neue Nüance des Streites: denn, was wir bis jetzt zu zeigen suchten, war ja nur: dass es durchaus im Sinne einer jeden vernünftigen Terminologie gelegen sei, von einem nicht-empirisch, nicht erfahrungsgemäss Vorfindlichen zu reden — nunmehr denken wir uns dem auch noch die Behauptung entgegengestellt: es dürfe das so Vorfindliche auf keinen Fall ein Gegebenes genannt werden.

Es handelt sich also wiederum um eine rein terminologische Angelegenheit: sobald wir aber nur eben, wie das unsere Be-

---

[1]) a. a. O., S. 232.

trachtung fordert, diesen terminologischen Gesichtspunkt allein gelten lassen, müssen wir auch hier hervorheben, dass es nirgends eine wissenschaftliche Tradition gibt, die verbietet, das Wort gegeben im Sinne von „vorfindlich überhaupt“ zu gebrauchen und also die Wortverbindung „empirisch gegeben“ für etwas anderes und wichtigeres anzusehen als einen blossen pleonastischen Ausdruck.

Auch Kant, der freilich dazu neigt, vom Gegebenen ausschliesslich im Sinne des empirisch Gegebenen zu reden, hat doch zunächst ausdrücklich hervorgehoben, dass er es ausser auf wirkliche, auch auf mögliche Erfahrung bezieht,[1]) sodann aber zeigen manche seiner Sätze, dass es ihm prinzipiell — wohlbemerkt: wir sprechen nur vom Terminologischen — durchaus auch in einem anderen und weiteren Sinne verwendbar erscheint.[2]) Schon die einfache Tatsache, dass Kant zumeist und z. B. auch an der von Elsenhans selbst herangezogenen Stelle[3]) vom empirisch Gegebenen redet statt vom Gegebenen schlechthin, beweist meines Erachtens aufs beste, dass für ihn beides durchaus nicht per definitionem identisch ist: denn es wird doch wohl auch sonst niemand einfallen, beispielsweise ein Quadrat, sobald es einmal als gleichseitig definiert ist, noch späterhin expressis verbis als gleichseitig oder gar pleonastisch als gleichseitiges Quadrat zu bezeichnen.

Man sagt vielleicht, es sei nicht richtig, bei Kant gerade die Terminologie so sehr auf die Goldwage zu legen: denn man wisse doch zur Genüge, dass der Mangel eindeutiger Termini eine nicht wegzuleugnende Schwäche des grossen Mannes bedeute. Das ist nun wohl freilich richtig — dann aber sollte man sich eben terminologisch überhaupt nicht auf Kant berufen.

Und sachlich? Sachlich genommen kennt Kant nun ganz gewiss ein „Gegebenes“ nicht-empirischer Art in unserem weiten Sinne aufs beste: denn er nimmt sein a priori nicht nur unzweifelhaft in der Bedeutung von etwas, worüber sich giltige Aussagen machen lassen, sondern er spricht auch ausdrücklich und ohne Vorbehalt von einem Angetroffen werden der reinen, nicht empirischen Anschauung.[4])

---

[1]) Kr. d. r. V. (Kehrbach) S. 154.

[2]) a. a. O., S. 154, S. 162.

[3]) a. a. S. 555 (bei E. zitiert a. a. O. S. 237).

[4]) a. a. O. S. 53. Natürlich wollen wir den Inhalt dieser Stelle darum nicht auch im übrigen unterschreiben.

Natürlich denken wir nicht daran, nun etwa das nicht-empirisch Gegebene im phänomenologischen Sinne genau mit dem a priori der transzendentalen Ästhetik zu identifizieren oder auch nur auf gleiche Stufe zu stellen. Das nicht-empirisch Gegebene der Phänomenologie scheint uns ein bedeutend weiterer Begriff zu sein als das a priori der reinen Anschauung und das Kantische a priori überhaupt.

Das hindert nun allerdings nicht, dass zwischen beiden höchst wichtige Beziehungen bestehen: und es ist eine bedeutsame und zugleich dringende Aufgabe, im einzelnen diesen Beziehungen nachzugehen[1]) — wie wir denn überhaupt der Meinung sind, dass sich die phänomenologische Betrachtungsweise nicht nur mit vielen der fruchtbarsten und wertvollsten Gedanken der Kantischen Philosophie aufs beste verträgt, sondern dass sie sogar befähigt ist, diese Gedanken, wenn auch z. T. von anderen Voraussetzungen aus, eine neue und vertieftere Grundlage zu geben. Ohne Verschiebungen in den herrschenden Ansichten — und sicherlich oft selbst sehr wesentliche Verschiebungen — wird es dabei freilich nicht abgehen: aber nur der wissenschaftliche Philister, der sich einredet, allein und endgültig im Besitze der Wahrheit zu sein, könnte am Ende das anders wünschen wollen.[2])

Aus diesem Grunde wird es aber in jedem Falle gut sein, die Phänomenologie nicht von vornherein mit Kantisch gefärbter Brille zu betrachten, sondern sich zu bemühen, sie zunächst schlichtsachlich als das zu nehmen, was sie nach Methode und Aufgabe allein sein will: als Phänomenologie.

---

[1]) Einen ersten Anfang dazu macht die Arbeit von A. Metzger: Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Diese gründliche Arbeit, eine z. T. auf meine Anregungen zurückgehende Jenaer Dissertation, die sich vornehmlich mit dem Standpunkt Rickerts und vor allem Lasks auseinandersetzt, unterstreicht den Gegensatz der beiden grossen philosophischen Richtungen sehr stark, wie mir heute scheinen will, zu stark.

[2]) Soweit es sich um die Abgrenzung eines nichtempirischen wissenschaftlichen Verfahrens vom empirischen handelt, können und müssen schon jetzt Kantianer und Phänomenologen weite Strecken gemeinsam gehen: man vergleiche dazu die Ausführungen von B. Bauch (Stud. z. Ph. d. exakten Wissensch. Heidelberg 1911. S. 76 ff.) „Zum Problem der allgemeinen Erfahrung“ mit denen des Textes.

III. Die falschen Abstraktionstheorien und die „Allgemeinheit der Idee“.[1])

Wir kommen zum zweiten, ungleich wesentlicheren Punkte: man verschliesst sich den Zugang zur Phänomenologie vor allem durch falsche empirische Abstraktionstheorien.

Bekanntlich ist es das Ziel dieser Theorien, das Allgemeine dadurch verständlich zu machen, dass man es als ein irgendwie modifiziertes Empirisch-einzelnes zu begreifen sucht: dass man es also m. a. W. seinem eigentlichen Wesen nach für nichtig erklärt. Während für den Phänomenologen alles Allgemeine im Eidetisch-ideellen gründet, beruht es für den Empiriker auf singulär-individuellen Tatsachen und genauer Bewusstseinstatsachen: ja es entsteht sogar genetisch aus ihnen — durch einen besonderen „Verallgemeinerungsprozess“.[2])

Man hält also zunächst an der alten Lockeschen Ansicht fest, nach der alles, was existiert, allein als Einzeltatsache, als singulär-individuelles Etwas existieren kann,[3]) während das, was wir allgemein nennen, diesen Charakter nur dadurch erhält, dass erstens es dem Gebiete der — an sich natürlich ebenfalls singulär-individuellen — „Vorstellungen“ angehört, und dass zweitens diese Vorstellungen durch Heraushebung und ausschliessliche Beachtung der mehreren von ihnen gemeinsamen Bestandteile[4]) befähigt werden, die singulär-individuellen Gegenstände zu allgemeinen Gruppen (as it were in bundles) zusammenzufassen.[5])

---

[1]) Zu diesem ganzen Abschnitt vergleiche man Husserls Logische Untersuchungen Bd. II², besonders Absch. II, S. 106ff.: Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien. Doch ist dabei hervorzuheben, dass H. nach seinen eigenen Bemerkungen (a. a. O. Bd. I, S. Xff.) die dort vertretenen Anschauungen in den Einzelheiten nicht mehr aufrecht erhält (was z. B. von der Auffassung der Bedeutungsidentität der Akte als Identität der Spezies sicherlich gelten wird). So sah sich der Autor in einigen und vielleicht wichtigen Punkten zu einer selbständigen Weiterführung der Husserlschen Forschungen genötigt, über die er zu anderer Gelegenheit ausführlicher zu berichten hofft. Vgl. übrigens auch Linke, Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein. Halle a. S. 1912.

[2]) Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. Tübingen 1912, S. 205.

[3]) Locke a. a. O. III, 3, 6.

[4]) a. a. O. III, 3, 9.

[5]) a. a. O. III, 3, 20.

Diese Lockeschen Gedanken pflegen dann mehr oder minder mit der Berkeley-Humeschen Repräsentationstheorie, die ja im Grunde selbst nur eine kritische Fortsetzung Lockes ist, vereinigt und an der Hand von Ergebnissen der modernen Psychologie erläutert zu werden.

A. Die Verschwommenheitstheorie.

Hören wir hierüber unseren Autor selbst.

„Die Beobachtung ergibt zunächst — so lesen wir in seinem Lehrbuche der Psychologie[1]) —, dass mindestens als „„repräsentierende““ Einzelvorstellung nicht irgend eine völlig bestimmte, auf einen individuellen Gegenstand bezügliche Vorstellung dient, sondern dass dieselbe immer von einer auffallenden Unbestimmtheit ist .... Ist das frische Erlebnis der Wahrnehmung selbst vorüber, so beginnen die Züge des Bildes bereits undeutlicher zu werden, und darin liegt schon ein erster Keim der Verallgemeinerung. Je grösser der Abstand von der Wahrnehmung, desto weiter geht dieses Verblassen, und wenn nicht erneute Wahrnehmung das Gedächtnis unterstützt, so machen es nur die Hilfsmittel der Sprache und des Denkens möglich, die individuellen Unterschiede festzuhalten. Der hierin liegende Faktor der Verallgemeinerung lässt sich daher auch besonders da beobachten, wo Sprache und Denken noch wenig entwickelt sind, beim Kind und beim Naturvolk. Was dem Kinde beim Beginn des Sprechenlernens von dem einzelnen gesehenen Objekte haften bleibt, kann „„nur ein rohes und verwaschenes Abbild des Dinges sein, in welchem nur die hervorstechendsten Züge, wie in einer rohen Zeichnung erscheinen; sodass wir meist gar nicht wissen können, welches Bild jetzt das Kind eigentlich mit dem gehörten Worte verknüpfte““.“

Hiernach läge also die Allgemeinheit in der Unbestimmtheit und dem (wie an derselben Stelle noch ausdrücklich gesagt wird) in der Unbestimmtheit sich aussprechenden Verlust an individueller Abgrenzung. Diese Unbestimmtheit wird nun weiter als Unbestimmtheit der Vorstellungen bezeichnet: indessen, wie alle Worte auf —ung,[2]) ist das Wort Vorstellung mehrdeutig: es

---

[1]) Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. S. 201. Das Innenzitat bei Sigwart, Logik I³, S. 52. S. ist übrigens oft viel weniger psychologistisch.

[2]) Was auch sonst genugsam hervorgehoben wurde, vgl. z. B. Rickert, Zur Lehre von der Definition, 1915², S. 29.

kann bekanntlich sehr vieles besagen, mindestens aber zweierlei: erstens das Vorgestellte, den vorgestellten Gegenstand, zweitens aber die Änderung des Bewusstseinszustandes, des erlebenden Subjektes, welche dadurch vor sich geht, dass das Gegebensein des betreffenden Gegenstandes irgend wann einmal stattfindet, d. h. also den Akt oder das Erlebnis des Vorstellens. Welches von beiden ist gemeint? Der Akt? Aber es gibt keinen rechten Sinn von einem Verblassen und gar von einem Mangel an individueller Abgrenzung beim Vorstellungsakte der Rose zu reden: eher gilt dies von der Rose selbst. Aber auch sie steht schwerlich als wirkliche Rose in Frage, sondern höchstens als „bloss" vorgestellte Rose, ohne Rücksicht auf ein möglicher Weise vorhandenes reales Korrelat. Das wäre nun offenbar noch etwas sehr wesentlich anderes als ein etwaiges Vorstellungsbild: denn ein Bild würde natürlicher Weise gerade das Bestehen eines solchen Korrelates voraussetzen, zu dem es noch ausserdem in der besonderen Beziehung stehen müsste, die wir eben durch die Worte „abbilden" und „Bild sein" bezeichnen. Indessen scheint nun gerade dieses — wie wir später[1]) noch sehen werden — ausserordentlich mystische Vorstellungsbild dem Wortlaut nach die Bedeutung des Wortes Vorstellung abzugeben, die dem Autor in erster Linie vorschwebt: denn er spricht mehrfach ausdrücklich von Bildern. Und doch kann man daran wiederum irre werden: denn, da dem Bilde die Beziehung auf das — ganz gleich, ob wirkliche oder nicht wirkliche — abgebildete Objekt wesentlich ist, so muss auch das Bild, dem funktionell Allgemeinheit zukommt, durch diese Beziehung gekennzeichnet sein; nur eben geht sie nicht auf ein einzelnes Objekt, sondern auf eine Gruppe von solchen: auf eine Art oder Gattung „gleicher" Objekte. Das heisst aber: die „abbildende", repräsentierende Funktion muss sich im Falle alles dessen, was Verallgemeinerung genannt werden kann, erweitern: gerade von dem Gesichtspunkte aus, von dem die fragliche Theorie das Problem des Allgemeinen sieht, ist zu fordern, dass das Bild nicht nur ein einzelnes Objekt darstellt, sondern deren mehrere, und dass wir ihnen dieses anmerken. Uns scheint aber, dass das Verblassen und Unbestimmtwerden des Bildes dazu nicht das mindeste leistet. Gewiss, man kann sagen: das Vorstellungsbild verliert, wie eben andere Bilder auch, mit der Zeit an Deutlichkeit

---

[1]) S. 219ff.

und damit an individueller Abgrenzung: worauf es aber allein ankommt, ist doch der Verlust der Individualität: der aber hat mit dem Verluste individueller Abgrenzung gerade so viel und so wenig zu tun, wie etwa der Verlust der nationalen Abgrenzung mit dem der Nationalität. Der Kurzsichtige sieht die Bäume des nahen Waldes verschwommen: der einzelne Baum ist nicht scharf von seiner Umgebung (z. B. dem benachbarten Baum) abgegrenzt: er hat aber damit gewiss nicht an Individualität verloren, es ist nicht etwas Nicht-Individuelles an die Stelle eines Individuellen getreten. Natürlich gilt ganz dasselbe von Bildern jeder Art. Ein Bild mit sehr verschwommenen Konturen ist doch in jedem Falle immer noch die Darstellung von etwas Individuellem — nur dass sich vielleicht nicht genau feststellen lässt, welches jeweils das Individuelle ist und wo das eine Dargestellte aufhört und das andere beginnt. Vielleicht ist die Verschwommenheit so gross, dass ich überhaupt nichts Bestimmtes dargestellt zu finden vermag — ich nehme nur Farbenklexe wahr: dann aber hat das „Bild“ natürlich auch aufgehört, ein Bild zu sein, allgemein oder ideell geworden ist es auch jetzt noch nicht: denn die Farbenklexe sind nicht minder individuell, sind jedes für sich ein einzelnes, in der Zeit dauerndes Etwas, und dasselbe gilt natürlich von dem Untergrunde, auf dem sie sich befinden.

Und ferner: auch von einer ganz und gar verschwommenen „Vorstellung“, von einer Vorstellung, der jede nur denkbare „individuelle“ Bestimmtheit fehlt, kann ich doch wieder verallgemeinernd reden: ja ich tue es gerade jetzt, indem ich doch von einer solchen Vorstellung überhaupt, nicht von dieser oder jener einzelnen rede. Wie wird nun ihre Verallgemeinerung erreicht? Durch eine Verschwommenheit höherer Ordnung? Ich sehe keinen anderen Ausweg.

Es gibt eben überhaupt keinen Ausweg aus einer Theorie, die allen Ernstes, um mit E. Cassirer[1]) zu reden, „die glückliche Gabe des Vergessens“ zur Grundlage der Lehre von den allgemeinen Gegenständen macht: sie ist so ungeeignet wie möglich, die wahre Natur des Allgemeinen und Ideellen und die wichtige Rolle, die es in allem geistigen Leben spielt, verständlich zu machen, und führt — was speziell das Denken betrifft — in der Tat „zu dem seltsamen Ergebnis, dass alle logische Arbeit, die wir an die gegebene Anschauung wenden, nur dazu dient, sie uns

[1]) E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910. S. 23.

mehr und mehr zu entfremden. Statt zu einer tieferen Erfassung ihres Gehaltes und ihrer Struktur würden wir nur zu einem oberflächlichen Schema kommen, in welchem alle eigentümlichen Züge des besonderen Falles ausgelöscht wären.“[1])

B. Die Verdichtungstheorie und die Theorie der Aufmerksamkeit.

Indessen Elsenhans hat noch eine zweite Theorie der Verallgemeinerung, die ganz anders orientiert ist, wenn er sie auch nur als ein blosses weiteres „Moment in dem Verallgemeinerungsprozess der Vorstellungen“ einführt, nämlich: „die zunehmende Verstärkung („„Verdichtung““) der gleichen, und die zunehmende Abschwächung der ungleichen Einzelmerkmale der vorgestellten Objekte bei wiederholter Wahrnehmung, ein Vorgang, den wir uns am einfachsten veranschaulichen können an der sogenannten Durchschnittsphotographie. Die Gesichter einer Kompagnie Soldaten, die demselben Volksstamm angehören, werden nacheinander auf dieselbe Platte photographiert, so dass die Umrisse sich möglichst decken. In dem entstehenden Durchschnittsbild sind die gemeinsamen Züge erhalten, die individuellen Verschiedenheiten ausgelöscht.“

Ohne Zweifel hat diese Theorie einen Vorzug vor der ersten: die vorstellende Funktion ist jetzt von vornherein mit einer Gruppe von Einzelgegenständen in Beziehung gebracht, das „allgemeine“ Vorstellungsbild tritt als Summationsphänomen auf: es stellt die Gesamtheit der Merkmale dar, in denen mehrere Individuen einander gleich sind. Dabei haben wir hier unter Vorstellungsbild ganz offenbar selbst ein vorgestelltes Individuum zu verstehen, nur eben ein typisches Individuum, typisch für eine Anzahl anderer, die es „repräsentiert“ und dadurch mit einander zu einer Einheit verbindet.

Man sieht, es sind hauptsächlich Lockesche Gedanken, an welche diese Lehre anknüpft. Aber es kommt auch Berkeley in Betracht.

Zunächst freilich liegt es nahe, Berkeley dagegen in Anspruch zu nehmen. Denn da das Allgemeine, wie es nun einmal besteht und jedermann bekannt ist, ganz offenbar sehr oft die Vereinigung von Merkmalen verlangt, denen es wesentlich ist, an

---

[1]) Cassirer, a. a. O. S. 24.

einem konkreten Individuum nicht zusammen vorhanden zu sein, so ergeben sich notwendig Widersprüche, wenn wir das Wesen des Allgemeinen nun doch in einem, sei es auch noch so „typischen“ repräsentierenden Individuum dieser Art ausgedrückt sehen sollen. Auch der Soldat, als Allgemeinheit genommen, ist doch schliesslich bald blond, bald braun, bald schwarz und nicht ein Mittleres von allen dreien, wie es die Durchschnittsphotographie aufweist: er steht also mit dem allgemeinen Dreieck ganz auf gleicher Stufe.

Elsenhans wird die Berechtigung dieses Einwandes anerkennen, und wohl vor allem, um ihm zu begegnen, spricht er noch von einem dritten „Faktor der Verallgemeinerung“: der Heraushebung einzelner Merkmale durch Interesse und Aufmerksamkeit. Ich kann die einzelnen Soldaten nur hinsichtlich der Merkmale betrachten, die nicht von Individuum zu Individuum differieren: auch von ihnen übermittelt mir die jeweilige Wahrnehmung gewisse einzelne, unter sich doch nicht ganz gleiche Bilder: auch sie werden sich summieren und dabei ebenfalls das in ihnen Gleiche verstärken, das Ungleiche abschwächen. So wird auch hier die Aufnahme in die Gemeinvorstellung möglich: „die Auswahl durch Aufmerksamkeit und Interesse beschränkt nur von Anfang an den ganzen Prozess auf gewisse Bestandteile der Einzelvorstellungen“.

Demnach haben wir nach Elsenhans den eigentlichen Faktor der Verallgemeinerung offenbar in dem zweiten Moment zu erblicken: im Typisierungsprozess. Und es ist wahr: falls dies richtig ist, verschlägt auch der vom Autor ausdrücklich angeführte Einwand Husserls nichts: das ausschliessliche Achten auf ein bestimmtes Merkmal hebt die Individualität des Beachteten nicht auf. Gewiss! solange sie überhaupt noch da ist; ist sie aber erst einmal beseitigt — wie dies ja eben durch den fraglichen Typisierungsprozess geschehen soll — dann wird man natürlich auch der Beachtung einzelner Merkmale eine Bedeutung für die Verallgemeinerung zuerkennen dürfen, freilich nicht mehr für die Verallgemeinerung überhaupt (die leistet der Typisierungsprozess!), wohl aber für das Zustandekommen dieses oder jenes speziellen Allgemeinen, das sonst problematisch bleiben würde.

C. Das „erste“ Allgemeine. Lotzes Irrtum. Gleichheit in Identität fundiert.

Deshalb ist die Frage, an der jetzt ganz allein gelegen ist, diese: ob der Typisierungsprozess oder irgend ein anderer ihm

analog gedachter Vorgang wirklich imstande ist, diese Verallgemeinerung begreiflich zu machen. Ehe man jedoch versucht, hierauf eine Antwort zu geben, wird man sich darüber klar werden müssen, was eigentlich dasjenige ist, zu dem wir das Allgemeine in Gegensatz bringen und auf das sich also der Verallgemeinerungsprozess erstrecken würde. Wir nannten es das Tatsächliche und meinten damit das im prägnanten Sinne Tatsächliche: das Singulär-Individuelle.

Es kommt nun aber, wenn man das Problem des Allgemeinen richtig sehen will, alles darauf an, dass man nicht Momente, die in Wahrheit für das Allgemeine wesentlich sind, schon unversehens in die Beispiele mit hinein nimmt, an denen man sich gerade die Eigenart des Individuellen und Tatsächlichen klar machen will.

Die Sprache erschwert es uns hier ganz ausserordentlich zur Klarheit zu kommen. Es liege etwa der Ausdruck vor: diese bestimmte Rotschattierung, wie ich sie an dem soeben von mir benutzten Löschblatt vorfinde. Wie leicht werde ich verleitet, in ihm ein unzweideutiges und ganz typisches Beispiel repräsentiert zu finden für etwas, das jeglichem Allgemeinen aufs handgreiflichste entgegengesetzt ist — ein gefährlicher Irrtum!

Kein geringerer aber als Lotze ist diesem Irrtum verfallen, wenn ihn auch seine starken logischen Interessen bewahrt haben, darüber zu einem Anhänger der üblichen empiristischen Abstraktionstheorien zu werden.

Lotze kennt als „erstes" Allgemeines[1]) bekanntlich erst das auch schon von der Sprache allgemein genannte Rot, Süss und Warm überhaupt, das er zum Vergleichen in wesentliche Beziehung bringt und dem er ganz ausdrücklich die besondere Schattierung der Röte, die einzelne Eigenart der Süssigkeit und den bestimmten Grad der Wärme gegenüberstellt.

Das ist nun offenbar falsch. Die grosse Kluft, die Individuelles und Nicht-Individuelles scheidet, findet sich schon früher und hat mit der Tatsache des Vergleichens im Grunde garnichts zu tun. Das, was die Worte „diese bestimmte Rotnüance" besagen, ist u. U. bereits allgemein oder, wie wir besser und weniger missverständlich sagen müssen, ideell.

---

[1]) Lotze, Logik, I, 1, §§ 12 ff, 2. Aufl. (= Misch, 1912), S. 27 ff. Etwas näher kommt er unserer Anschauung a. a. O. III, 2, § 314 ff. S. 507 ff.

Das kann die Sprache immerhin einigermassen verdeutlichen: ich kann etwa von der Rotnüance an diesem meinem Löschblatt reden, und werde dann wohl zumeist auf ein echtes individuelles Rot gerichtet sein,[1]) auf die Rotnüance als Beschaffenheit dieses einen einmal in der Welt vorhandenen Löschblattes, die ein „Moment" an ihm und nur an ihm ist. Sie nimmt, so wie sie ist teil an allen Schicksalen des Blattes: sollte es etwa verbrennen, so wird alles, was ihm an Eigenschaften in diesem Sinne zukommt, vernichtet sein: seine Gestalt, seine Grösse, seine Farbe — d. h. also auch die bewusste Rotnüance.

Oder aber ich rede von dem Rot, welches wie dieses ist, das jetzt an meinem Löschblatt vorliegt, von der Rotnüance, wie diese hier, und unterstreiche dabei das Wie. Nunmehr ist diese Farbe, so vielfältig sie auch bestimmt und so unmittelbar anschaulich sie auch vorliegen mag, nicht mehr als ein Individuelles gemeint: sondern sie ist ganz im Gegenteil vielmehr gerade das, was dieses eine Löschblatt mit vielen seines gleichen gemeinsam haben kann und oft auch wirklich hat — gleich jetzt hole ich aus dem Kasten meines Schreibtisches noch drei andere Blätter hervor, die genau ebenso gefärbt sind, d. h. also doch wohl: die dieselbe Farbe „haben". Von Gestalt, Grösse und allen sonstigen Eigenschaften könnte selbstverständlich das ganz Entsprechende in Frage kommen.

Man darf darauf nicht erwidern, es sei hier in Wahrheit nicht Identität gemeint, sondern Gleichheit. Denn Gleichheit „ist" Identität, d. h. sie schliesst immer und notwendig Identität ein. Gleichheit ist eine Relation und bezieht sich wie jede Relation auf mehrere Glieder: gleich sind verschiedene Gegenstände in einer gewissen Hinsicht, genauer gesagt: sie sind gleich oder stimmen überein in oder in Bezug auf etwas: das Etwas, worin sie gleich sind, ist ihnen — in einer bestimmten Weise genommen — gemeinsam, es ist für sie als ein und dasselbe vorhanden.

Und diese Gemeinsamkeit und Identität bedeutet hier nichts anderes als sonst auch und als das sie z. B. in der Rede von zwei Häusern, die die Zwischenmauer, zwei Grundstücken, die den Besitzer, zwei Ländern, die den König oder die Regierung gemeinsam haben, für jedermann deutlich hervortritt. Der Unter-

---

[1]) Genauer: auf etwas, das mir im unmittelbaren Eindruck als echtes individuelles Rot erscheint.

schied ist nur, dass es in unserem Falle „Merkmale“ oder richtiger unselbständige Momente, abstrakte Teile sind (oder doch zunächst zu sein scheinen), von denen Gemeinsamkeit ausgesagt wird. Ausgesagt aber wird sie ohne allen Zweifel: es ist einfach widersinnig, von einer Gleichheit zu reden, die nicht die Gemeinsamkeit eines „Momentes“ oder auch einer einheitlichen Gruppe von Momenten voraussetzte. Was sollte es auch heissen, von zwei Menschen, zwei Bergen, zwei Büchern oder zwei anderen individuellen Gegenständen schlechthin und ohne nähere Angabe zu sagen: sie sind gleich? Ich muss doch wohl hinzufügen, ob sie in ihrer Gestalt, ihrer Grösse, ihrer Farbe oder sonstwelchen Eigenschaften oder Eigenschaftsgruppen gleich sind: und ich habe dann ein Recht zu behaupten, dass sie etwa, wie die bewussten Löschblätter, in Hinsicht ihrer Farbe genau übereinstimmen, wenn sie, was eben die Farbe anbelangt, in ganz derselben Weise bestimmt, durch dieselbe am wahrgenommenen Gegenstande selbst erschaubare Eigenschaft charakterisiert sind: durch diese eine gerade **so** beschaffene Rotnüance.

Nun sieht man aber sofort: die Eigenschaften oder Momente, von denen hier Gemeinsamkeit ausgesagt wird, können unmöglich mit den am individuellen Gegenstande individuell vorhandenen Momenten zusammenfallen. Diese individuellen Momente sind etwas, das als Zweiheit, Dreiheit, Vierheit usw. vorliegt: die zwei, drei, vier tatsächlich vorhandenen Farben sind zwei Farbindividuen, die wohl gleich sein können, aber nicht identisch, die aber, sofern sie gleich sind, die Identität der einen nicht-individuellen Farbbestimmung voraussetzen, die ihnen beiden gemeinsam ist.[1])

---

[1]) Diese „Fundierung“ aller Gleichheit in Identität habe ich bereits vor dem Erscheinen der „Logischen Untersuchnngen“ in meiner Doktordissertation (Wundts Ph. St., Bd. XVII, S. 668) gegen Meinong hervorgehoben: allerdings noch ganz in psychologischer Fassung. Sie ist aber von prinzipieller Wichtigkeit: denn von hier aus sieht man die Unentbehrlichkeit der „Idee“. Th. Ziehen (Erkenntnistheorie 1913, S. 417 A.) bestreitet sie und glaubt umgekehrt, die reine Idee (bzw. Spezies) aus der Gleichheit ableiten zu können. Ich frage: kennt Z. irgendwelche Gleichheit von Individuen, die etwas anderes wäre als Gleichheit in einer bestimmten Hinsicht? Und wenn nicht, was versteht er unter solcher Hinsicht, wenn nicht eine reine Idee oder ein ideelles Moment oder Quale? Ich weiss, Z. fürchtet die „Mystik“ der reinen Ideen. Indessen wird er diesen Vorwurf gegen die hier gegebene Darstellung gewiss nicht erheben können und mag besonders S. 201 ff. nachlesen.

Offenbar haben wir in dergleichen nicht-individuellen Bestimmungen oder Momenten das allein echte „erste“ Allgemeine vor uns, dasjenige, worin alles, was sonst allgemein genannt genannt wird, gründet: das Ideelle. Ihm steht das Zeitlich-Einmalige gegenüber, das, dem es wesentlich ist, irgendwann in der Zeit festzuliegen, während bei allem Ideellen feste zeitliche Bestimmungen (da diese es ja offenbar zu einem Einmaligen machen und so in seinem Wesen vernichten würden) von vornherein widersinnig sind: die Rotnüance, die mehreren roten Individuen als ideelle Bestimmung gemeinsam sein kann, lässt sich ebensowenig als entstehend und vergehend denken wie die Zahl π oder die Wahrheit.[1])

Man sieht jetzt deutlich, was jede Theorie der Verallgemeinerung eigentlich leisten muss: sie hat, ausgehend vom Individuellen zu zeigen, wie es zu überwinden ist; die Kluft, die des Individuell-Einmalige, das Zeitlich-Tatsächliche vom Nicht-Individuellen, „Zeitlos“-Ideellen trennt, gilt es zu überbrücken.

Muss noch ausdrücklich gesagt werden, dass der fragliche Typisierungsprozess dieser Aufgabe nicht gewachsen ist? Nur wer die „Allgemeinheit“ des Typus, des Durchschnittsindividuums mit der echten Allgemeinheit der Idee, die viel besser überhaupt Idealität genannt wird, verwechselt, kann dieser Meinung sein. Denn das Durchschnittsindividuum ist natürlich eben so gut Individuum wie jedes nicht-durchschnittliche individuelle Etwas. Dabei macht es nichts, ob ich es mir als „Bild“ denke oder nicht. Das Bild ist sogar in doppeltem Sinne individuell: erstens sofern es ein Individuum darstellt oder eine natürlich ebenfalls individuelle Mehrheit von Individuen, zweitens, sofern es als dieses eine bestimmte Bild der Welt des individuellen Daseins angehört.

Das durchschnittliche und — was ja keineswegs zusammen zufallen braucht — das normale[2]) typische Individuum können allerdings

---

[1]) Wohl zum ersten Male hat W. Schuppe dieses echte erste „Allgemeine“ gesehen: vgl. bes. dessen Erkenntnistheoretische Logik, 1878, S. 169 ff.

[2]) Über Normalität und Typus vergleiche man die weit über das behandelte Spezialgebiet bedeutungsvollen Untersuchungen von W. Stern, Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Leipzig, 1911, S. 155 ff.

Ich benutze gern die Gelegenheit auf diese Ausführungen hinzuweisen, weil sie ein gutes Beispiel dafür abgeben, dass prinzipielle Untersuchungen, selbst in Hinblick auf die angewandte Psychologie, sobald sie nur klar und

insofern allgemein genannt werden, als sie die Eigenschaften einer Reihe unter sich mehr oder minder ähnlicher Individuen mit einander vereinen: nur ist diese Vereinigung von Eigenschaften etwas, das nur durch eine ganz sekundäre Beziehung mit unserer logisch und überhaupt philosophisch grundlegend wichtigen Allgemeinheit im Sinne der Idee etwas zu tun hat. Denn die Vereinigung einer Mehrheit von Eigenschaften durch Zusammenfassung und Vergleichnng gehört gar nicht wesentlich zur Idee, zum Eidos, zur ideellen „Eigenschaft“ oder „Bestimmung“, wie wir es genannt hatten. Nicht diese Vereinigung, sondern die Unmöglichkeit, Prädikate, die ein zeitliches Festliegen voraussetzen, sinnvoll auf sie anzuwenden, ist das wahre Kennzeichen aller ideellen Bestimmungen wie auch aller Kombinationen von ihnen, d. h. aller Ideen überhaupt und so der Wurzel alles dessen, was im philosophisch relevanten Sinne allein den Namen eines Allgemeinen führen darf.

Sehr deutlich zeigt sich das schon darin, dass eine Vereinigung von Eigenschaften oft genug das gerade Gegenteil einer Verallgemeinerung bedeutet: das Quadrat z. B. ist offenbar die Vereinigung des gleichseitigen und des rechtwinkligen Parallelogrammes, aber gerade darum weniger allgemein als jede einzelne dieser geometrischen Ideen.

Vor allem aber haben unsere Betrachtungen selbst ergeben, dass der Weg, der zum Ideellen führt, überhaupt nicht der der Vereinigung und Vergleichung ist. Mein Löschblatt ist durch die bewusste Rotnüance ideell bestimmt und bleibt es, ganz gleich, ob noch andere Löschblätter oder sonstige Gegenstände, die sich durch dieselbe Bestimmung auszeichnen, irgendwann und irgendwo vorhanden sind oder nicht. Genau so, wie die später gemeinsame Mauer der beiden Häuser schon bestehen kann, ehe das zweite Haus gebaut ist, genau so bedarf es auch für die später gemeinsame Farbbestimmung durchaus nicht von vornherein eines zweiten gleichfarbigen Gegenstandes, und die Heranziehung eines solchen diente uns nur dazu, durch Analyse der spezifischen Art der hier in Frage stehenden „Gemeinsamkeit“ die ideelle Natur jener Be-

---

gründlich durchgeführt werden, ganz von selbst auf Fragestellungen führen, die mit empirischer Psychologie ebensowenig zu tun haben wie mit Logik, um so mehr aber mit Phänomenologie: die Art und Weise, in der Stern die psychiche Normalität abzugrenzen sucht, kann dies jedermann deutlich machen.

stimmung zu erweisen: gerade in der Unabhängigkeit vom Dasein jeder Individualität, die, wie wir noch sehen werden, nicht gleichbedeutend mit Konkretion ist,[1]) liegt das Geheimnis ihres Verständnisses.

Andererseits gilt nun das Umgekehrte: haben wir einmal die Besonderheit aller ideellen Bestimmungen richtig eingesehen, so können wir auf Grund ihrer nun allerdings ohne Schwierigkeit die Bildung von Arten und Gattungen verständlich machen: durch die Idee unserer Rotnüance ist zugleich die Gesamtheit aller — sei es nun realen oder nicht-realen — Gegenstände eindeutig umgrenzt, die für uns als durch sie bestimmt gekennzeichnet sind und die erst eigentlich als echte Allgemeinheiten, als Gesamtheiten der echten d. h. empirisch vorfindlichen Individuen bezeichnet werden dürfen.

Ich denke, der fundamentale Unterschied von Idealität und Individualität und damit zugleich die Unmöglichkeit, jene auf diese zurückzuführen, ist klar geworden: der Weg zur Erreichung des Ideellen führt nicht durch die Erfassung des Individuell-Tatsächlichen hindurch: er bedarf m. a. W. nicht der Empirie als Voraussetzung.

Damit ist die Bahn zur Phänomenologie frei geworden.

IV. Die „Kopernikanische Wendung" der Phänomenologie.

Wenn sich nun in der Tat das Ideelle und Allgemeine nicht aus dem Individuellen verstehen lässt und hartnäckig allen Reduktionsversuchen widerstrebt, so ist der Verdacht nicht abzuweisen, dass hier vielleicht ein blosses Scheinproblem vorliegt. Am Ende ist das Ideelle seiner Natur nach bereits ebenso unmittelbar gegeben als das Individuelle.

Und es lässt sich nun zeigen, dass es sich in der Tat so verhält; ja, wir behaupten noch mehr: das eigentlich unmittelbar Vorfindliche ist gerade der Hauptsache nach nnr das Ideelle, genauer: es ist nichts Individuell-Tatsächliches unmittelbar

---

[1]) Was Elsenhans zu verkennen scheint: a. a. O. S. 233. Vergl. dazu unten S. 208 ff.

[2]) und zu denen auch z. B. das Haus, die Katze usw. gehören. Vgl. hierzu mein oben (S. 165) erwähnte Arbeit über den Psychologismus.

gegeben ausser dem Vorfinden selbst, dem Akt, in dem oder durch den etwas gegeben ist.[1])

Wir kehren also die gewöhnliche Meinung genau um und verfahren mithin nicht anders, als einst in der Astronomie Kopernikus verfuhr und später in bewusster Anlehnung an ihn auf philosophischem Gebiete Kant — nach seiner eigenen, wohlbekannten Bemerkung. Dabei liegt auf der Hand, dass die Beziehungen unseres Verfahrens zu Kants „Kopernikanischer" Tat um ein grosses Stück inniger sind, als sie es in Anbetracht des tertium comparationis an und für sich zu sein brauchten. Es handelt sich um immerhin etwas mehr als eine blosse Analogie, und wir wollten nicht unterlassen, das hier hervorzuheben, wenn wir auch auf der anderen Seite betonen müssen, dass wir weit davon entfernt sind, den Sinn der Kantischen Wendung durch den der phänomenologischen interpretieren oder gar korrigieren zu wollen. Vor allem bezieht sich unsere Kopernikanische Wendung keineswegs auf das Erkenntnisproblem allein — wie denn eben überhaupt die Phänomenologie ihrer Natur nach darauf abzielt, zwar auch, aber nicht nur einen Unterbau der erkenntnistheoretischen Bestrebungen abzugeben. Sie ist, wenn man das Wort Erkenntnistheorie gattungsmässig als die Gesamtheit der herrschenden oder bisher herrschend gewesenen Erkenntnistheorien versteht, in der Tat vorerkenntnistheoretisch — auch (und nicht zuletzt) in dem Sinne, dass ihre Hilfe den Erkenntnistheoretiker jeglicher Observanz zu der so notwendigen[2]) Vermeidung von Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten in der Darstellung seiner Gedanken anzuleiten vermag.

Dabei heben wir noch folgendes hervor: am ausgesprochensten wird die Phänomenologie immer denen als vor- und also insofern unerkenntnistheoretisch orientierte Wissenschaft vorkommen müssen, die der Erkenntnistheorie eine Beziehung zur Feststellung des Realitätsgehaltes des sogenannten naiven Weltbildes — sei es im Sinne einer Korrektur, sei es im Sinne einer Rechtfertigung —

---

[1]) Im Prinzip ist dieser Gedanke schon ausgesprochen in meiner Schrift: Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein, Halle a. S. 1912, die die Ausführungen des Textes überhaupt in wichtigen Punkten ergänzt.

[2]) Das ist mit Bezug auf die Bemerkung A. Messers (Kantstudien Bd. XX, S. 301) gesagt.

mehr oder minder ausdrücklich zuweisen wollen[1]), und deren Auffassung im extremsten Falle die folgende ist:

Die Welt, die sich der naiven Auffassung als eine Gesamtheit farbiger, tönender, in mannigfacher Weise geformter und geordneter Dinge darstellt, wird allmählich in wichtigen Beziehungen als „subjektiv“ bedingt erkannt, zuerst in der Weise der sogenannten sekundären Qualitäten und dann später in anderen, ihnen aber analog zu denkenden Stücken.

Wir wollen nun nicht untersuchen, in wie weit eine solche Betrachtung allgemein mit Recht eine erkenntnistheoretische (und überhaupt eine philosophische) genannt werden kann: ganz sicher ist sie jedenfalls als empirisch gekennzeichnet; sie verwertet die Ergebnisse mannigfacher Wahrnehmungen und Beobachtungen, um auf Grund ihrer festzustellen, dass gewisse Bestimmungen, die wir zunächst den uns umgebenden individuell-tatsächlichen Dingen und Geschehnissen zuweisen, in Wahrheit nicht ihnen, sondern einem anderen, ebenfalls Individuell-Tatsächlichen zugesprochen werden müssen — d. h. also: sie verfährt letzten Endes nicht anders als die naive Weltauffassung selbst. Auch diese legt ja der individuell-tatsächlichen Welt allerlei Bestimmungen bei: denn dass es sich hier um Bestimmungen von teilweise anderer Art handelt, kann natürlich keinen wesentlichen Unterschied ausmachen.

Nun ist aber doch wohl klar, dass ich, um den Dingen Bestimmungen beilegen zu können, diese schon irgendwie „haben“ muss, und es muss ihnen, indem ich sie habe, notwendiger Weise eine Bedeutung zukommen, ein Sinn. In dem Haben solcher sinnhaltiger Bestimmungen liegt dann offenbar das Primäre, die wesensnotwendige Voraussetzung jener anderen, sei es nun naiven oder wissenschaftlichen, in jedem Falle aber empirischen Betrachtungsweise. Wenn ich diesem jetzt vor mir liegenden individuell-tatsächlichen Etwas die Bestimmungen rot und rechteckig beilege, so ist es für den Sinn, den ich dabei mit diesen Bestimmungen verbinde, ganz gleichgültig, ob das als rot und rechteckig Charakterisierte bloss für mein Bewusstsein „da“ ist oder ob es auch abgesehen von meinem Bewusstsein (also in einer

---

[1]) und zu denen auch Elsenhans gehört. Vgl. Kantstudien a. a. O. S. 270.

in dieser Hinsicht „transzendenten“ Welt[1]) real existiert. Ja, noch mehr: es ist hierfür sogar irrelevant, ob überhaupt eine „transzendente“ Welt besteht, ja ob von ihr zu reden selbst nur einen Sinn hat.

Hier also ist der Punkt, an dem die neue Anschauungsweise einsetzt: dem so oder so zu bestimmenden Individuell-Tatsächlichen tritt jetzt die nicht-individuelle Bestimmung selbst gegenüber, das Bestimmungsmittel, als sinnhaltiges „zeitloses“ „Moment“, als ideelle „Beschaffenheit“, wenn man dieses Wort dafür gebrauchen will.

Früher pflegte man nun freilich den fundamentalen Gegensatz beider Betrachtungsweisen auf überraschend einfache Weise zu überbrücken oder doch zu verwischen: man fasste nämlich die fraglichen Bestimmungsmittel als „allgemein“ im Sinne von empirischen Arten und Gattungen und demgemäss auf Grund der herrschenden Lehre als Allgemeinvorstellungen und Begriffe, zu denen man dann auf dem wiederum empirischen Wege der generalisierenden Abstraktion gelangen sollte. So glaubte man, alle hier in Frage stehenden Probleme als Probleme der bald mehr logisch, bald mehr psychologisch gefassten Begriffsbildung (oder gar genetisch-kausalen Begriffsentstehung) abtun zu können. Wer aber, wie wir, sich von der Haltlosigkeit der empirischen Abstraktionstheorien überzeugt hat, muss zu einem anderen Ergebnis gelangen: vor allem wird er sich hüten, alles, worüber sich sinnvolle Aussagen machen lassen, von vornherein in die

---

[1]) Diese Transzendenz ist natürlich eine ganz andere als die von A. Messer in seinen Auseinandersetzungen mit B. Bauch (Kanst. Bd. XX, S. 300) erwähnte. M. hebt an anderer Stelle (Kantst. Bd. XX, S. 76f.) die „Evidenz“ des Glaubens an die Realität der Aussenwelt hervor: selbstverständlich hätte das seinen guten Sinn nur für die Erkenntnispraxis, für die Erkenntnistheorie aber gewiss nicht. Hier ermöglicht gerade der methodische Zweifel den Zugang zu einer eigenartigen Schicht von Einsichten, eben den phänomenologischen. Ohne in Widersinn zu verfallen, kann ich mir vorstellen, dass den von mir wahrgenommenen Qualitäten des Blattes, auf das ich jetzt schreibe, kein als „wirklich“ vorhanden nachweisbares Blatt-Individuum entspricht, während ich an dem Bestehen der Qualitäten selbst als blossen (ein konkretes Ganzes bildenden) Qualitäten nicht sinnvoll zweifeln kann. Will M. das bestreiten? Dann dürfte er von all dem, was man „Sinnestäuschungen“ zu nennen pflegt, nicht mehr ernstlich reden. Vgl. den über „Täuschungen“ handelnden Abschnitt der oben S. 165 erwähnten sowie Abschnitt V—VII dieser Arbeit, ferner auch Geysers Bemerkungen über Messer, Logik 1909, S. 23.

beiden Gebiete der physischen und psychischen Wirklichkeit aufzuteilen.[1]) Tatsächlich geschieht das bis heute fast allgemein — höchstens, dass man das „Logische“ noch als etwas Besonderes neben ihnen anerkennt, das man freilich selten wirklich klar umgrenzt, dafür aber um so öfter mit allem Möglichen zusammenwirft, das mit Logik nichts anderes zu tun hat, als dass es eben weder physisch noch psychisch wirklich vorhanden ist.

Die Reduktionen.

Die Eigenart der phänomenologischen Betrachtungsweise lässt sich nun vielleicht am einfachsten auf folgendem Wege klarmachen.

Wir gehen von einem naheliegenden Beispiel aus:

Ich sah gestern am 6. Februar 5^h 10^m am wenig bewölkten Himmel die untergehende Sonne. Heute nun denke ich an das gestern Wahrgenommene zurück: ich stelle mir erinnerungsmässig die untergehende Sonne vor und zwar — wie wir der Einfachheit halber annehmen wollen — genau so, wie ich sie gestern wahrnahm. Nun kann ich immer neue und neue Akte des Vorstellens erleben, in denen ich in derselben Weise auf die gestern wahrgenommene Sonne gerichtet bin: stets ist der Gegenstand derselbe — vollkommen derselbe, nicht etwa nur der „gleiche“. Der von uns gemeinte Gegenstand hat sich — wofern nur unsere Voraussetzung zutrifft — nicht im geringsten geändert: er ist genau die gestern untergehende Sonne geblieben, mögen sich die Akte und die sie vielleicht begleitenden „illustrierenden Bilder“ auch noch so sehr geändert haben. Nun vollziehen wir die phänomenologische Reduktion: die ἐποχή. Wir schalten alles aus, was in irgend einer Weise die Richtigkeit von Ergebnissen der empirischen Forschung voraussetzt: alles, was sich als eine nur den individuellen Einzelfall (oder eine Generalisation aus Einzelfällen) betreffende Wahrheit gibt oder seiner Natur nach allein als solche geben kann, versehen wir mit einem Fragezeichen. Selbstverständlich heisst das nicht, dass wir

---

[1]) Darüber, dass dies unzulänglich ist, können uns schon alle Fiktionen belehren: eine Märchenfigur, z. B. der gestiefelte Kater, ist doch — sobald ich mich nur entschliesse, ihn so zu bestimmen, wie ich ihn schlicht meine — offenbar nichts Wirkliches. Trotzdem ist er doch auch als Nicht-Wirkliches eben ein Kater mit Pfoten, Fell und allen Prädikationen eines Katers. Prinzipiell ist zu vergleichen: Linke, Die phän. Sphäre: besonders Abschnitt II.

annehmen, dergleichen sei falsch, sondern nur, dass wir die auf Feststellungen dieser Art abzielenden Untersuchungen insgesamt als für unsere Probleme gleichgültig betrachten. Wir ignorieren von vornherein die ganze in dieser Richtung liegende Forschungsweise: wir verhalten uns so, „als ob“[1]) die empirische Wirklichkeit vielleicht nicht vorhanden sein könnte, oder als ob sich damit rechnen liesse, dass die ganze empirisch gegebene Welt, die wir — eben als empirische — in der „natürlichen Einstellung“ selbstverständlich mit dem Prädikat „wirklich“ (d. h. in diese unsere eine, individuelle, einmalig in Raum und Zeit vorhandene Welt irgendwie eingeordnet) versehen, dieses Prädikat in Wahrheit nicht verdiente: die „Daseinsthesis“, die eben in diesem Sinne die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ genannt werden kann, „setzen wir in Klammern.“[2])

Es scheint mir nun die Bedeutung dieser Einklammerung oder Ausschaltung dann am klarsten hervorzutreten, wenn man hinsichtlich ihrer zwei Stufen unterscheidet.

Die reale Welt pflegt als die „hic et nunc“ vorliegende, als die räumlich und zeitlich ausgebreitete individuelle Welt betrachtet zu werden. Demnach lässt sich zuerst die räumliche Wirklichkeit ausschalten. Das heisst nun aber nicht etwa, dass wir die räumlichen Bestimmungen des betreffenden Gegenstandes ausschalten, sondern vielmehr, dass wir den Gegenstand, der nach wie vor räumlich bestimmt bleibt, als einen in der individuell-einen Raumwelt ev. nicht vorhandenen (und dann also auf keine Weise in ihr auffindbaren) betrachten: es wird damit also die „Art“ von Transzendenz ausgeschaltet, an die man bei diesem bedenklich vieldeutigen Terminus in erster Linie zu denken pflegt, nämlich die Transzendenz im Sinne der räumlichen oder „aussenweltlichen“ Realität. Da das im Falle unseres Beispiels nicht übel für den halluzinierten Gegenstand zutrifft, so können wir auch sagen, wir betrachten ihn, betrachten den gestrigen Sonnenuntergang, als ob er halluziniert wäre. Offenbar bleibt für unser unmittelbares Bewusstsein die halluzinierte Sonne genau so „aussenweltlich“,

---

[1]) Über die Beziehungen der Vaihingerschen Als-Ob-Betrachtung (die freilich nur in den Partien, die unabhängig von dem pragmatistischen Standpunkte des Verfassers ihren Wert behalten, für uns in Frage kommen) zur Phänomenologie wird die Seite 165 zitierte Arbeit des Verfassers einiges sagen.

[2]) Vgl. Husserl, Ideen, S. 53ff. Wir vollziehen unsere Reduktionen allerdings im einzelnen etwas anders als Husserl.

wie die Sonne der Astronomie: vielmehr, dass sie dies bleibt und ist, macht gerade das Eigenartige und Merkwürdige der Halluzination aus. Nur dadurch unterscheidet sich die halluzinierte Sonne von der von allen die individuelle Raumwelt untersuchenden empirischen Wissenschaften vorausgesetzten, dass sie in dieser, in der Welt des „wirklichen" Raumes nicht vorhanden ist: sie bietet keinerlei Ansatzpunkt für ihre Forschungen.

Es kommt uns aber darauf an, alle Ansatzpunkte der empirischen Forschung auszuschalten: denn es ist ja eben unser Ziel, ein besonderes Gebiet des Nicht-Individuellen, also Nicht-Empirischen herauszuarbeiten. Das führt nun sofort zur zweiten Stufe der Reduktion. Denn sicher ist auch die in der realen Raumwelt nicht vorhandene, aber doch jedenfalls irgendwie sonst „vorhandene", nicht als ein blosses Nichts gemeinte,[1]) ev. halluzinierte Sonne noch individuell: sie liegt fest auf einer ganz bestimmten Zeitstelle, nämlich eben der, in der sie halluziniert wurde. Allgemeiner gesprochen: alles Wahrgenommene ist bereits dadurch, dass es zu einer bestimmten Zeit wahrgenommen wurde, individuell bestimmt. Indem ich heute an den gestern wahrgenommenen Sonnenuntergang zurückdenke, ist er durch die Gebundenheit an diesen einen Augenblick des wahrnehmenden Erfassens individuell bestimmt: er ist, auch wenn er sich als halluziniert herausstellen, ja sogar wenn ich während des Erfassens von diesem meinem pathologischen Zustande wissen sollte, doch noch immer als ein einmaliges Vorkommnis gemeint, als ein Vorkommnis, das zeitlich festliegt oder ein Individuum ist. Er ist eine in der Aussenwelt, die sich mir subjektiv darbot, in diesen einem, individuellen, niemals wiederkehrenden Momente beginnende und in einem ebensolchen Momente wieder aufhörende, also einmalig festliegende Veränderung. Er ist in den Fluss der Zeit, wie er sich mir zeigte und noch zeigt, eingeordnet: denn er wurde ja natürlich in einem wahrnehmenden Akte erfasst, der als Glied in der Kette meiner Erlebnisse seine feste Stelle hat, also auch seine Begrenzung durch andere vorangehende, nachfolgende und gleichzeitige Erlebnisse: sie sind es, und für unsere jetzige Betrachtung sind sie es allein, die den Sonnenuntergang zeitlich bestimmen; alle etwaigen späteren genaueren Bestimmungen müssen an sie und also zugleich an den wahrnehmenden Akt —

---

[1]) Vgl. Husserl, Ideen, S. 221, sowie diese Arbeit S. 196.

an die Empfindung, Kantisch gesprochen — irgendwie anknüpfen. Auch diese Art Individualität schalten wir nun aus, d. h. auch der Akt, in dem der Sonnenuntergang erstmalig erlebt wurde, soll uns nicht mehr interessieren, weder in seinen psychophysischen noch in seinen psychologischen Bedingungen. Ich betrachte auch das Akterlebnis, als ob es nicht vorhanden wäre.

Was bleibt übrig? Selbstverständlich noch immer der Sonnenuntergang. Ich stelle ja durchaus noch den Sonnenuntergang vor, auch wenn ich ihn weder als in der realen Aussenwelt vorhanden noch als gestern wahrgenommen oder überhaupt als mit irgend einem meiner Erlebnisse koexistierend betrachte. Das, was ich vorstelle, bleibt ein rotes, rundes, am Horizonte versinkendes Etwas: ein einheitlicher Komplex von vorgestellten Beschaffenheiten.

Der Einsicht in diesen im Grunde so einfachen Sachverhalt stehen nun freilich allerlei traditionelle Vorurteile gegenüber. Schon indem man das, was wir hier als vorgestellte Beschaffenheiten bezeichneten, „Inhalte“ nennt, kommt man sehr leicht zu ihnen. Denn Inhalte sind „natürlich“ psychische Inhalte, also Bewusstseinstatsachen. So verwandelt sich der ganz und gar unwirkliche (und nur in realen Akten gegebene) Beschaffenheitskomplex unversehens in einen nun doch wieder realen Bewusstseinstatbestand.

Aber benennen wir nicht selber den Komplex eben als unwirklich, also doch wohl als blossen Schein, schliesslich als „Nichts“? Auf ein Nichts können wir doch unmöglich unsere Untersuchungen richten. Aber dieses Nichts hat seinen guten Sinn nur für die Redeweise der natürlichen, empirischen Einstellung. Nichts heisst soviel wie nichts Wirkliches, nichts in der individuell-einen, räumlichen und zeitlichen Welt Vorhandenes, und gerade, was diese Redeweise sozusagen systematisch übersieht, sucht der Phänomenologe herauszuarbeiten. Was sie aber übersieht, ist schliesslich doch auch für sie vorhanden: das, was sie als „Nichts“ bezeichnet, ist eben doch auch für sie letzten Endes ein Etwas. „Das Erscheinende als solches — sagt Husserl[1]) — ist das offenbare Subjekt der Prädikation und ihm schreiben wir das zu, was wir an ihm selbst als Charakter vorfinden: eben die Nichtigkeit. Man muss hier nur wie überall in der Phänomenologie den Mut haben,

[1]) Ideen, S. 221.

das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudenken, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben."

Auch die Mehrdeutigkeit des Wortes „real" (ebenso wie „tatsächlich" und „wircklich") macht sich hier störend bemerkbar: einmal heisst es soviel wie wahrhaft vorhanden, in unmittelbar zugänglicher Weise gegeben, dann aber soviel wie in der tatsächlich-einmaligen Welt der Individuen irgendwann und vielleicht auch irgendwo vorhanden. Unser blosser Beschaffenheitskomplex — sagt man — ist in dieser „realen" Welt der Individuen nicht auffindbar, also ist er nichts „Reales", nichts wahrhaft Vorhandenes und unmittelbar Gegebenes, sondern nur ein Zusammen von in gewisser Weise interpretierten Empfindungen. An sie als die unzweifelhaften Bewusstseinstatsachen müssen wir uns halten. Aber gerade von diesen Empfindungen wissen wir unmittelbar gar nichts: es ist uns nur die rote, runde dingliche Einheit gegeben. Und sie ist ganz gewiss kein Zusammen von Empfindungen: „rot" ist eine dingliche — d. h. nur an Dingen (oder an Dingen und Dingnoematen[1]) vorkommende Qualität und genau so wenig eine Empfindung, als „rund", „doppelt" u. s w. eine Empfindung ist — man müsste denn (wie dies ja Hering u. a. in der Tat getan haben) gewissen offenbar dinglichen Qualitäten, bloss weil sie physiologisch (oder psychophysisch) genommen „subjektiv"[2]) sind, den Namen „Empfindungen" beilegen wollen: eine mindestens irreführende Terminologie.

Also auf die jetzt eine blosse vorgestellte Einheit von Beschaffenheiten gewordene Sonne richten wir unser Augenmerk. Wir haben da noch immer einen ganz bestimmten Sonnenuntergang vor uns: er ist nicht mehr der gestrige und überhaupt nicht irgend-

---

[1]) Nur wenn man, wie dies Husserl zu tun scheint, das Ding von vornherein definitorisch als wirkliches (echt individuelles) Ding fasst, ist es nötig, zwischen Ding und Dingnoema zu scheiden: das ist meines Erachtens nicht statthaft und keinesfalls zweckmässig. Es ist doch gewiss eine höchst erkünstelte Redeweise, wollte man es für einen blossen inkorrekten Ausdruck halten, wenn es im Märchen heisst, Rotkäppchen habe einen Korb in der Hand gehalten, genau genommen sei es aber ein Korbnoema gewesen.

[2]). M. Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit wird anscheinend durch diese Terminologie irregeführt, wenn er den „Empfindungen" die Subjektivität abstreitet (a. a. O. S. 219 ff) Vgl. auch K. Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich, Leipzig 1910, S. 32 ff.

wann, aber im übrigen ist er — immer unmittelbar genommen — unverändert geblieben: er ist jetzt ein Sonnenuntergang von der „Art“ wie der gestrige, richtiger: er ist die Art, die Spezies „Sonnenuntergang so, wie ich ihn gestern wahrgenommen“ selbst, noch besser: er ist das einer solchen Artbildung zu Grunde Liegende, eine reine Idee, in der neueren Husserlschen Terminologie ein Eidos, ein Wesen. Wir haben in der Tat eine Wesenserschauung vollzogen: jeder individuelle Sonnenuntergang — auch der halluzinierte oder in einer Erinnerungstäuschung gegebene — ist eine blosse „Vereinzelung“ dieses Wesens oder dieser Idee.

Aber ist es denn auch wahr, dass das, was wir hier als Idee gewonnen haben, wirklich ohne Stelle in der individuell-einen oder realen Zeit ist? Könnte es sich nicht vielleicht letzten Endes um eine blosse pointierende Abstraktion handeln? Vielleicht sehen wir von der einen bestimmten Zeitstelle nur in demselben Sinne ab, in dem wir bei einer Farbe von der bestimmten, gerade vorliegenden Helligkeit absehen, wobei dann diese Farbe doch jedenfalls irgend einen Helligkeitsgrad behalten muss. So hätte auch unser angeblich „ideeller“ Sonnenuntergang irgend eine Stelle in der realen Zeit, nur welche er hat, wäre uns gleichgültig geworden: genau so sind wir ja gelegentlich auch von einem uns im übrigen aufs genauste „gegenwärtigen“ Ereignis, dessen Zeitstelle wir vergessen haben, überzeugt, dass es jedenfalls irgend eine solche gehabt haben muss. Indessen: das ist nun gewiss nicht die Sachlage. Zunächst scheint es ja allerdings sehr plausibel: ein Ereignis ohne eine feste Zeitstelle — das ist eben einfach ein Ereignis, das eigentlich genommen doch irgend eine feste Zeitstelle hat: nur ist diese Stelle beliebig, ich kann innerhalb eines gegebenen, zeitlich bestimmten Ganzen mit der zeitlichen Bestimmung willkürlich verfahren, ihm bald diese, bald jene zuschreiben. Der konstant festgehaltene „Teil“ dieses Ganzen ist dann eben das Ereignis „ohne“ eine feste Zeitstelle, genau so wie das konstant festgehaltene Rot, mit dessen stets in irgend einem Grade vorhandener Helligkeit ich in ähnlicher Weise willkürlich umspringen kann, dadurch für mich zum Rot „ohne“ Helligkeit wird.

Aber die schöne Analogie stimmt nicht. Gewiss: das Rot, dem ich beliebige Helligkeiten beilegen kann, das lässt sich während dieses ganzen Vorgangs dauernd als reales Rot denken: etwa als das Rot dieser Scheibe jetzt vor mir: an ihr bewerk-

stellige ich experimentell die Helligkeitsänderungen; das Rot bleibt dabei gleichwohl ein Individuum: es liegt während des ganzen Vorgangs zeitlich fest und darf festliegen, ohne dadurch den Vorgang als solchen aufzuheben. Ganz anders aber steht es um ein Ereignis. Ein Ereignis lässt sich natürlich nicht in analoger Weise behandeln: es vergeht und ist — wie in unserem Falle — schliesslich vergangen: an Vergangenem aber kann ich nicht experimentieren. Will ich es dennoch tun, allgemeiner: will ich irgend eine Änderung (wie eben auch eine solche der Zeitstelle) an ihm vornehmen, so muss ich es zuvor irgendwie „gegenwärtig" gemacht, irgendwie aus der entschwindenden Zeit herausgehoben, dem Flusse der Zeit entrückt, es zeitlich isoliert haben. Ich muss es „vorstellen" im wörtlichen Sinne, gleichsam geistig vor mich stellen, um noch darauf „hinblicken" zu können, während es realiter schon entschwunden ist.

Darin liegt aber, dass ich, um den fraglichen Prozess ausführen zu können, bereits die Ablösung des Ereignisses von der festen Zeitstelle, die es einnimmt, vollzogen haben muss. Der scheinbar so einleuchtende Gedankengang beruht also auf einem regelrechten circulus vitiosus. Der Prozess, der erst zur Entindividualisierung führen sollte, setzt sie bereits voraus: es muss der Gegenstand, der durch pointierende Abstraktion gegen seine besondere Zeitstelle indifferent gemacht werden soll, notwendig schon vorher zeitlich indifferent sein. Die an und für sich bestehende peinliche Tatsache, dass ich im Flusse der Zeit so zu sagen vom Gegenstande abgetrieben werde, muss irgendwie aufgehoben werden; ich muss ihn aus dem Zeitflusse herausheben: ich muss ihn vorstellen — zum Wesen alles Vorstellens gehört eben schon von vornherein die Entindividualisierung. Das wahre Analogon zum Gegenstande „ohne" feste Zeitstelle ist nicht das Rot, das (sofern es nur überhaupt „selbst" und nicht indirekt oder in blossen Symbolen gegeben ist) immer irgend einen Helligkeitsgrad hat, ich weiss nur nicht welchen, sondern etwa das Rot ohne Umhüllung oder das Dach ohne Haus, von welchen beiden ja jedes auch ohne Umhüllung und ohne Haus vorhanden sein kann. Der wahrgenommene (wie auch der erinnerte) Gegenstand wird nicht durch blosse pointierende Abstraktion von seiner Zeitstelle befreit, sondern durch eigentliche Weglassung, Trennung: was natürlich voraussetzt, dass das zu Trennende vordem „vereinigt" wurde, oder besser — da von seiner aktiven Ver-

einigung keine Rede sein kann — dass es als „Vereinigtes", als aus selbständigen Einheiten Zusammengesetztes gegeben sein muss, wie ja auch Haus und Dach, Berg und Wald in diesem Sinne zusammen gegeben sind — in fundamentalem Gegensatze zu dem Zusammen von Haus und Front oder von Berg und Tal.

Das entspricht nun genau unseren früheren[1]) Ausführungen: dass ein gewisses Gegebenes als Individuelles (d. h. Einmaliges, Wirkliches) auftritt, oder in seinem Gegebensein individuell bestimmt ist, das dankt es in den prinzipiell massgebenden Fällen allein dem Umstande, dass es an den jeweils erfassenden Akt und damit auch an seine feste Stelle im Erlebnisstrom zeitlich gebunden ist; es koexistiert mit einem bestimmten konkreten Erlebnis und erhält nur dadurch — also zufällig, wenn man es so nennen will — die ihm zukommende feste Zeitstelle. Ohne dergleichen Koexistenz wäre ein gegebener Gegenstand zeitlich indifferent, ein blosses Quale, das ebensowohl jetzt, wie auch früher oder selbst später bestehen könnte, vielmehr: es ist ohne sie ein solches blosses Quale[2]) und kann tatsächlich zeitlich sowohl auf diese, wie auf jene Stelle gelegt werden.[3]) Dafür gibt es jederzeit Beispiele: oft genug kennen wir ein früher Wahrgenommenes „inhaltlich" aufs genauste, sind aber nicht in der Lage, ihm eine feste Zeitstelle zuzuweisen; dabei geben wir ihm vielleicht dennoch gedanklich irgend eine Zeitstelle, wie wir uns auch ein Dach meist als mit irgend einem Hause verbunden zu denken pflegen. Oder aber wir lassen jede Beziehung zum koinzidierenden Erlebnis und damit auch zur Zeitstelle fallen — analog etwa dem Dache, das wir uns irgendwo fern von jedem zugehörigen Hause (und

---

[1]) S. 195f.

[2]) H. Driesch spricht von einer „reinen Solchheit" in wesentlich engerem Sinne: vgl. „Ordnungslehre", Jena 1912, S. 84ff. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit auf die interessanten, sich vielfach mit meinen Forschuugen berührenden Gedankengänge Drieschs eingehen zu können.

Der alte Terminus „Idee" scheint mir für diese „Solchheit" immer noch der passendste: Husserls Ausdruck „Wesen" hat das Missliche, dass er mit dem natürlichen Sprachgebrauch kollidiert, der gerade am empirisch Wesentlichen orientiert ist. Das Wesen der Farbe Rot ist für den Vorurteilslosen das für das empirische Rot Wesentliche. Ähnlich Wesen der Elektrizität, Wärme usw.

[3]) Genauer: es kann als Glied sowohl dieser wie jener Folge von Geschehnissen betrachtet werden. Auch das Wort „Zeitindex" bedeutet im obigen genauer die Eigenschaft Glied einer bestimmten Geschehnisfolge zu sein.

mithin der Dachfunktion beraubt) vorstellen können: in diesem Falle sind wir zum „zeitlosen“ oder ideellen Gehalt des wahrgenommenen Gegenstandes vorgedrungen, zu seinem „Eidos“ oder „Wesen“. Der Phänomenologe hat die „Blickrichtung“ auf diesen Gehalt in voller Reinheit durchzuführen — aber in tausend Fällen des täglichen Lebens ist sie prinzipiell genommen bereits vorhanden, nur fortgesetzt vermischt mit der natürlichen Betrachtungsweise. Man könnte etwa an den Maler erinnern, der im Bilde den ideellen Gehalt der wahrgenommenen Landschaft festhält und allein festhalten kann, oder aber an die Einstellung des „Lernens“.

Ich wähle dieses Beispiel, weil es dem experimentellen Psychologen besonders nahe liegt. Denn er kann, wenn er sich über den Sinn seiner Lernversuche Rechenschaft gibt, unmöglich verkennen, dass einen wahrgenommenen Gegenstand in der Weise des Gelernten präsent haben etwas ganz anderes bedeutet als sich an ihn erinnern. Ich erinnere mich der gestern gelernten Silbenreihe: das besagt, dass mir die Silbenreihe als gestern von mir gelernte gegenwärtig ist, gleichsam eingehüllt in den gestrigen Lernakt,[1]) „eingeordnet in den geschichtlichen Zusammenhang des eigenen Erlebens“ und daher individuell, zeitlich festliegend, real. Das Gegenteil gilt für die Silbenreihe, soweit sie „auswendig“ gewusst, in der Weise des Lernens erfasst ist: für sie ist es — wenn sie nur erst gelernt ist — ganz gleichgültig, wann, wie oft und auf welche Weise sie eingeprägt wurde: sie kommt als dieses einmalig oder mehrmalig gegebene Silbenreihen-Individuum gar nicht in Frage; es kann völlig vergessen sein, ohne dass deshalb die gelernte Silbenreihe „selbst“ vergessen wäre — begreiflich genug: denn sie ist der in allen Akten gemeinte identische ideelle Gehalt, „ohne Zeitbezeichnung“, wenn man es so nennen will „zeitlos“.

Natürlich sind diese Dinge den empirischen Forschern nicht verborgen geblieben — auch Elsenhans kennt sie: ja ich habe ihn in den letzten Bemerkungen teilweise wörtlich zitiert.[2])

Wir müssen also mit einigermassen freudigem Erstaunen feststellen, dass unser Autor selbst — Phänomenologe ist . . . . nein:

---

[1]) Denn ich kann mich nur an Erlebnisse erinnern. Vgl. dazu die gründlichen Untersuchungen von A. Gallinger: Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. Halle 1914, bes. S. 11ff.

[2]) Lehrbuch der Psychologie, S. 358f.

aber dass er wenigstens einen Keim, und zwar den zweifellos wichtigsten Keim dazu in sich trägt. Um es ganz zu werden, müsste er freilich aus dieser zuletzt erwähnten Anschauung die Konsequenz ziehen und einsehen, dass seine anderen Meinungen mit ihr unverträglich sind: dabei denke ich besonders an seine Abstraktionstheorie, die sich dann nicht nur als falsch, sondern als überflüssig erweisen würde.

Denn die in „Lerneinstellung“ erfasste Silbe, etwa die Silbe „vil“ genügt in der Tat vollkommen, um die tatsächlich vorliegenden einzelnen wahrgenommenen, gelesenen und gehörten Silben „vil“ als die bald mit diesem, bald mit jenem Zeitindex versehenen „Festlegungen“ einer Idee, eben der Idee „vil“ aufzufassen: genau so wie verschiedene individuelle, unter einander gleiche Sonnenuntergänge nichts sind als mit verschiedenem Zeitindex versehene Festlegungen einer einzigen Idee „so und so beschaffener Sonnenuntergang“, die als solche bereits an einem einzigen Falle — vielleicht dem gestrigen — erschaut werden konnte.

Freilich würde dann Elsenhans auch Husserls Lehre von der Wesenserschauung nicht den Vorwurf einer gewagten Metaphysik gemacht haben. Sie ist in Wahrheit das genaue Gegenteil. Wir müssen uns nur klar sein, dass jedes wahrgenommene oder vorgestellte Individuum, jeder empirisch gegebene Gegenstand von vornherein wenn nicht ausschliesslich, so doch jedenfalls auch und zwar in einem sehr wesentlichen Punkte bereits ideell ist, dass er sich als Resultante zweier Komponenten oder — mit einem noch besseren Vergleich — als Durchschnittspunkt zweier Koordinaten ansehen lässt: eines blossen „Was“ oder „Quale“, der „zeitlosen“ Idee und eines individualisierenden, sie zeitlich festlegenden Faktors.

Hat man sich das klar gemacht, so hat man auch eingesehen, dass sich nicht, wie früher allgemein angenommen wurde, das Ideelle und Allgemeine aus dem zunächst allein gegebenen Empirisch-Einzelnen entwickelt oder doch ableiten lässt, sondern dass das Ideelle (und damit mittelbar auch das Allgemeine) schon von vornherein vorhanden ist. Es ist buchstäblich wahr: „die „„reinen Wesen““ sind da, es kommt nur darauf an, dass wir sie sehen.“ Die gesamte reale Welt ist uns in „zeitlosen“ Ideen gegeben. Das ist der Sinn dessen, was wir oben als

„Kopernikanische Wendung“ der Phänomenologie bezeichnet haben.[1])

V. Die empirische und die phänomenologische Fragestellung. Die Fiktion.

Wir sind uns bewusst, mit den vorangehenden Ausführungen in manchen nicht unwesentlichen Punkten über Husserl hinausgegangen zu sein — hoffentlich nicht zum Schaden der Sache. Vor allem suchten wir alles zu vermeiden, was uns irgendwie den so beliebten Vorwurf des „Platonismus“ eintragen könnte. Vielleicht werden wir nun statt dessen als Aristoteliker gebrandmarkt. Mag man es tun: aber man soll wenigstens zugestehen, dass wir jedenfalls den Punkt vermieden haben, der die Marke des Aristotelismus allein zu einem Vorwurf herabsetzen würde, dass wir nämlich auf Grund unserer „Ideenlehre“ dem Wesen der empirischen Forschung nicht gerecht werden könnten. Wir erhoffen uns gerade das Gegenteil, sofern es doch wenigstens eine Aufgabe der phänomenologischen Wissenschaft ist, den Sinn des empirischen Verfahrens aufzuhellen, die Voraussetzungen zur Klarheit zu bringen, die Erfahrung „erst möglich“ machen.[2])

Das wird deutlich an einem Problem, das zunächst wie ein schwerwiegender Einwand gegen unsere Anschauungen aussieht.

Wir sagten: ein als individuell vorgestellter (und natürlich entsprechend wahrgenommener) Gegenstand sei ein trennbares Zusammen von zweierlei: dem ideellen Gehalt und der indi-

---

[1]) E. Lask (Logik d. Phil., Tübingen 1911) gebraucht die Rede von der Kopernikanischen Wendung in eigentlichem Anschluss an Kant in einem Sinne der sich mit dem der unsrigen relativ nahe berührt, nur ist unser Vorgehen viel radikaler. Eine „Zwei-Elemententheorie“ vertreten auch wir: aber nicht Form und „sinnlicher“ Inhalt, sondern Idee und Individualität stehen einander gegenüber; dadurch gewinnen wir nicht nur wesentlich mehr Fühlung mit der empirischen Forschung sondern auch mit der von Lask gemissbilligten Ansicht Lotzes (a. a. O. S. 35). Über den Sinn der Kantischen Kopernikanischen Wendung vgl. die gründlichen Untersuchungen von F. Münch, Kantst., Ergh. 30, S. 6 ff.

[2]) Ich muss mir versagen, auf die Fülle von Problemen, die hier anklingen, näher einzugehen. Eins aber sieht man: gerade als idealistische Philosophie kann die Phänomonologie der Empirie und dem ihr immanenten Realismus gerecht werden: sie „nimmt“ als echter Idealismus den Realismus „in sich auf“ — wie das vor kurzem B. Bauch vom transzendentalen Idealismus hervorgehoben hat (Kantstudien Bd. XX, S. 116).

vidualisierenden Bestimmung; das würde also heissen: es ist ihm Individualität nicht wesentlich zugehörig. Wenn aber der Gegenstand als Individuum vorgestellt ist, so ist er doch offenbar als etwas vorgestellt, dem Individualität wesentlich ist. Folglich führt unsere Behauptung auf einen Widersinn und ist falsch.

Indessen: das ist ein auf Ungenauigkeit des Ausdruckes beruhender Trugschluss. Natürlich wird der Gegenstand als etwas vorgestellt, dem Individualität wesentlich ist. Das darf aber nur das ganz Selbstverständliche besagen wollen, dass der Gegenstand, der sich in unserer Vorstellung als individuell charakterisiert, damit ein Kennzeichen aufweist, dem es wesentlich ist, etwas als individuell zu bestimmen — wie etwa auch der als Kugel vorgestellte Gegenstand damit ein Kennzeichen aufweist, dem es wesentlich ist, etwas als kugelrund zu bestimmen. Es darf aber nicht bedeuten, es sei dem als Individuum vorgestellten Gegenstande selbst dadurch wesentlich geworden individuell zu sein: auch der als kugelrund vorgestellte (und wahrgenommene) Gegenstand braucht ja deshalb noch nicht in Wahrheit immer eine Kugel zu sein.

Es ist ja auch sonst bekannt genug: Individuum und vorgestelltes Individuum ist keineswegs dasselbe. In keinem als individuell Gegebenen findet sich die Individualität als wesentliche Bestimmung, und wir können daher auch nie mit absoluter Sicherheit angeben, ob ein bestimmtes Gegebenes, das sich uns als zeitlich festliegend charakterisiert (ein in einer bestimmten Vereinzelung angetroffenes Eidos), in der Tat ein Individuum ist oder nicht. Um es aber mit relativer Sicherheit, d. h. mit einem mehr oder minder hohem Grade von Wahrscheinlichkeit feststellen zu können, dazu ist eben deshalb ein besonderes Verfahren nötig — die Empirie.

Man wird wohl allgemein als typisch für jegliches empirische Verfahren das Ausgehen von folgender Frage ansehen: durch welche Beschaffenheiten (Bestimmungen) ist dieses eine — vielleicht jetzt vor mir liegende — mir individuell erscheinende Etwas charakterisiert? Nun ist doch aber gewiss jedes solche individuell erscheinende Etwas schon von vornherein irgendwie charakterisiert: ich schreibe ihm, vorstellend, schon allerlei Beschaffenheiten zu: es ist in unserem Sinne als ein mir an einen individualisierenden Faktor gebunden gegebener Beschaffenheitskomplex anzusehen. Deshalb muss notwendiger Weise zuerst gefragt werden: kommen diese mir

als an diesen individualisierenden Faktor gebunden gegebenen Beschaffenheiten diesem individualisierenden Faktor auch in Wahrheit zu? Oder müssen sie vielleicht insgesamt oder doch zum Teil als blosse Ideen — gleichsam in der phänomenologischen Luft schwebend — angesehen werden? Durch Beantwortung dieser Frage erfahren wir also, ob das „Was", das uns als Individuum erschien, auch in der Tat ein Individuum ist oder nicht — in Übereinstimmuug mit unserer obigen Formulierung. Im Bejahungsfalle wäre ein gegebenes Individuum dann tatsächlich empirisch bestimmt; im Verneinungsfalle müsste ich sagen, dass das so beschaffene „Individuum", das mir gegeben war, eigentlich gar kein Individuum war, und ich muss Individuelles von vielleicht ganz anderer Beschaffenheit (im Falle der halluzinierten Sonne psychophysische Prozesse) an seine Stelle setzen, ich muss den vorliegenden individualisierenden Faktor auf andere Weise binden.

Auf solche Bindung der ideellen „Beschaffenheitskomplexe" an die Individuen aber ist alle Empirie gerichtet. Sie fragt, durch welche Ideen das als individuell Gegebene bestimmt ist und — was damit Hand in Hand geht — ob die uns als an bestimmte Ideen (an ein bestimmtes „Was") gebunden entgegen tretenden „Individuen" auch in der Tat Individuen sind, d. h. sich in aller Erfahrung als Individuen bewähren.

Jedenfalls ist sie immer in irgend einer Weise auf die Individuen um ihrer selbst willen gerichtet, auf die individuelle Wirklichkeit als solche. Aber sie ist dazu durchaus auf die Ideen angewiesen:[1]) um die Individuen durch die Ideen zu bestimmen (und wie wollte ich sie anders bestimmen?), muss ich die Ideen

---

[1]) Wenn also Rickert (Geg. der Erk. 1915, 3. Aufl., S. 223) sagt: „Wir erkennen also Wirkliches gerade dadurch, dass wir Unwirkliches anerkennen", so können wir uns damit dem Wortlaute nach und im Prinzipiellsten ganz einverstanden erklären. Trotzdem bestehen natürlich gewaltige Unterschiede: vor allem scheint uns, wie wir gerade in dieser Darstellung gezeigt zu haben hoffen, der Aufweis des ideellen Faktors in der Erkenntnis viel früher erfolgen zu müssen, als erst in der Urteilslehre. Rickert macht dem überlieferten Positivismus bereits zu früh Zugeständnisse. Vgl. auch die Anm. auf S. 203 dieser Arbeit.

Am nächsten scheint mir übrigens Rickert an einigen Stellen seiner „Lehre von der Definition" (2. Aufl., 1915) der Phänomenologie gekommen zu sein: ich beabsichtige, an anderer Stelle darauf ausführlicher Bezug zu nehmen.

ihrerseits mit voller Klarheit erfasst haben: ich muss überall einen völlig klaren Sinn mit ihnen verbinden.

In dieser Sinnklärung der Ideen, die nichts anderes ist als eine genaue Darlegung der Eigenschaften und Gesetzmässigkeiten, die ihnen zukommen, sowie in der Erforschung der möglichen Synthesen aus ihnen besteht die der Empirie gegenüber ganz selbständige Aufgabe der Phänomenologie, die man nur deshalb früher weniger klar gesehen hat, weil man sie mit den Aufgaben vermengte, die sich aus der Frage nach der Bildung und Zerlegung der Begriffe ergaben, und zwar besonders der Begriffe im empirisch-psychologischen Sinne.

Vielleicht ist es gut, sich diese Aufgabe einmal ganz unabhängig von aller phänomenologischen Terminologie in inkorrekten, aber unmittelbar verständlichen Ausdrücken klar zu machen. Niemand bezweifelt, dass uns die gesamte empirische Welt in einer grossen Fülle mannigfaltiger Kombinationen von vergleichsweise ausserordentlich wenig „Merkmalen“ oder „Qualitäten“ gegeben ist. Jeder Empiriker greift bei allen seinen Bestimmungen mit Notwendigkeit auf etwas von der Art zurück, das er sich den primären und sekundären Qualitäten Lockes in immerhin wichtigen Beziehungen analog denken muss. Halten wir uns zunächst an die Aussenwelt, so kommen geometrisch-mechanische Angaben in Frage, ferner unter Umständen Farben, Töne und Gerüche und endlich gewisse „Merkmale“ kategorialer Art wie Ding, Ursache u. dgl.

Alle diese „Qualitäten“ — das Wort ist hier natürlich übertrieben weit genommen — sondern sich nun (weil sie — wie wir gezeigt — als vorgestellte Ideen unabhängig sind von den Individuen, die sie bestimmen) zu einem aller Empirie gegenüber völlig selbständigen Gebiet aus.[1])

Festzustellen, ob das hier vorliegende Kristall Oktaeder ist oder was sonst — das ist die empirische Aufgabe.

Festzustellen, welche Eigenschaften das Oktaeder als Idee genommen hat — das ist die von dieser empirischen vorausgesetzte

---

[1]) Wir gehen also durchaus auf den — freilich ideellen — „Inhalt“ zurück. Ein Standpunkt, wie ihn auf Kantischer Seite J. Guttmann im 6. Abschnitt seines Buches „Kants Begriff der objektiven Erkenntnis“ (Breslau 1911, bes. S. 157) vertritt, würde sich mit dem unsrigen sehr nahe berühren, wenn G. seinen Begriff der inhaltlichen Bestimmtheit etwas weiter nähme.

ausserempirische Aufgabe, die eine phänomenologische Aufgabe wäre, wenn die Eigenart der räumlichen Beziehungen diese nicht einer besonderen, vorwiegend mit begrifflichen Symbolen operierenden Methode — der mathematischen Methode — unterworfen hätte, mit deren Hilfe diese Aufgabe in einer bedeutend einfacheren, freilich in den letzten Grundlagen dennoch auf Phänomenologie zurückführenden Weise gelöst werden kann.[1])

Festzustellen, ob das hier vorliegende Kristall gelb ist oder nicht — das ist die empirische Aufgabe.

Festzustellen, welche Eigenschaften das Gelb als Idee genommen hat, wie etwa, dass es an einen Helligkeitsgrad einerseits, an Ausdehnung andererseits gebunden ist — das ist wiederum die entsprechende Aufgabe der Phänomenologie.

Festzustellen, ob auf die da oder dort vorliegenden individuellen Tatsachen und Vorgänge Ideen wie etwa „Berührung", „Ordnung", „Verbindung", „Trennung", „Reihenfolge", „Freiheit", „Ursache" usw. angewandt werden dürfen — das ist die empirische Aufgabe.

---

[1]) Selbstverständlich wurzelt wie alles Methodische auch das der Mathematik im Gegenständlichen: die mathematischen Gegenstände haben aber das besondere, dass ihnen gegenüber schöpferische Leistungen möglich sind ohne Zurückgehen auf die letztfundierende konkrete Anschauung; was nicht heissen soll, dass diese Anschauung nicht letzten Endes doch für das volle Verständnis der Mathematik als Wissenschaft von Bedeutung ist: nicht die Mathematik, wohl aber die mathematische „Grundlagenforschung" bildet einen Zweig der Phänomenologie. —

Übrigens wird allein aus dem obigen Gesichtspunkt verständlich, wie es überhaupt möglich wurde, Theorien nach Art der bekannten „Spielregelmathematik" (z. B. bei J. Thomae, vgl. darüber G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, Bd. 2, S. 97, § 88 ff.) überhaupt aufzustellen. Andererseits begreift es sich daraus ebenso sehr, dass die philosophischen Köpfe unter den Mathematikern mit Notwendigkeit in die Nähe der Phänomenologie geführt werden: so kann G. Freges „Gebiet des objektiven Nichtwirklichen" — konsequent ausgebaut — meiner Meinung nach gar nichts anderes sein als eben das Gebiet der Phänomenologie (Frege, a. a. O., Bd. 1, S. XVIII ff.). Vielleicht würde die eingehendere Beschäftigung mit den tiefdringenden Untersuchungen dieses hervorragenden Denkers auch Forscher wie Elsenhans (Kantst. a. a. O., S. 230 ff.) und Messer (der hier ganz positivistisch die „idealen" Objekte der Mathematik kurzerhand mit „bloss gedachten" identifiziert, vgl. z. B. Gesch. der Phil. der Neuzeit, 1912, S. 132) überzeugen, dass die Probleme doch etwas anders liegen, als sie glauben.

Vgl. Husserl, Id. S. 196 Anm., der sich übrigens das Verhältnis von Phänomenologie und Mathematik nicht ganz so zu denken scheint wie wir

Festzustellen, was mit diesen Ideen gemeint ist: ob sie zunächst überhaupt einen Sinn haben (d. h. ob ihren „Begriffen" ein echter ideeller Gegenstand zukommt oder ob sie leere Begriffe sind) und sodann welches dieser Sinn ist — das ist die phänomenologische Aufgabe. Denn es ist ein höchst inkorrekter Ausdruck, wenn z. B. vom Chemiker gesagt wird, er erführe aus seinen empirischen Forschungen, was der Begriff „Atomverbindung" besage: natürlich muss er ganz unabhängig von diesen Forschungen mindestens zu wissen glauben, was für einen Sinn er den Begriffen „Atom" und „Verbindung" gibt, was er feststellt, ist nur die freilich unendlich wichtige Tatsache, dass die diesen Begriffen entsprechenden Ideen realisiert sind — wie denn eben alle Empirie darauf gerichtet ist, den Ausschnitt aus dem Bereich des Möglichen zu finden, der in der realen Welt vorliegt — der Bereich des Möglichen aber ist der Phänomenologie unterworfen.[1])

„Qualitätenkomplexe" nannten wir mit absichtlicher Inkorrektheit gelegentlich die Ideen: natürlich könnten sie das nur insofern sein, als ihre Individualisierungen eben als „Qualitäten" der betreffenden Individuen gedacht werden. Statt des übertrieben weit gebrauchten Wortes Qualitäten wäre aber besser das Wort „unselbständige Teilmomente" am Platze: unselbständig — nämlich wiederum an den Individuen, denen sie dann also wesentlich zugehören würden, wie das die natürliche Weltbetrachtung in der Tat voraussetzt. Aber es gehören ja (wie wir sahen) in Wahrheit diese Momente gar nicht wesentlich den Individuen zu.

Dadurch wird nun alles sehr einfach: jedes gegebene Ganze, sofern es nur eben „in Idee gesetzt", d. h. des individualisierenden Momentes beraubt ist, ist phänomenologisch genommen selbständig: ein selbständiges „Wesen", wie Husserl sagt, ein [ideelles] Konkretum.[2])

---

[1]) N. Hartmanns Frage, was zur Möglichkeit hinzukommt, um die Wirklichkeit voll zu machen (Kantst. Bd. XX, S. 13) scheint mir damit beantwortet.

Das Mögliche ist nach dem Obigen das sinnvolle Ideelle, d. h. das Konkret-Ideelle und in ihm fundierte — eine wesentliche Vereinfachung des Möglichkeitsbegriffes: vgl. dagegen Gallinger, Das Problem der objektiven Möglichkeit, Leipzig 1912 und Meinongs Bemerkungen dazu, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Leipzig 1915, S. 152 ff. —

Drieschs Möglichkeitsbegriff (a. a. O. S. 73 ff) scheint mir nicht restlos durchführbar zu sein: das Dreieck mit der Winkelsumme 4 R ist in unserem Sinne nicht möglich.

[2]) Husserl, Ideen § 15, S. 28 ff.

Dasjenige unselbständige Moment, dass mit nur soviel anderen unselbständigen Momenten zusammen ein Ganzes bildet, als nötig sind, um dieses Ganze selbständig gegeben sein zu lassen, bildet dann ein einfachstes ideelles Konkretum, eine phänomenologische „Letztheit" (für die etwa eine homogen rote Kugel ein Beispiel wäre).

Ich kann nun ein solches einfachstes Konkretum (das so, wie es ist, d. h. „selbst" oder anschaulich gegeben sein muss) analysieren: ich kann es vergleichen mit anderen Ideen und mir so immer neue in ihm (und diesen anderen Ideen) „fundierte" Momente und Beziehungen zur Gegebenheit bringen, die mir nicht nur erlauben, das ursprüngliche Konkretum fortschreitend sicherer zu identifizieren (was oft sehr wichtig ist), sondern die mich auch zu neuen und wieder neuen Ideen führen, bis zu den abstraktesten und höchsten: alle Kategorienlehre hat hier ihre Wurzel.[1])

In Kombinationen solcher (an vergleichsweise sehr wenigen individuellen Gegebenheiten „erschaubarer") einfachster ideeller Konkreta (Letztheiten) und der in ihnen fundierten Ideen muss uns nun offenbar die gesamte reale Welt, die Welt aller Individuen, immer gegeben sein, wie sie sich auch wandeln möge und welche empirischen Gesetze sie auch beherrschen.

Jedenfalls besteht an sich eine Fülle von Kombinationsmöglichkeiten und damit eine schier unendliche Aufgabe der Phänomenologie. Die Empirie hat demgegenüber festzustellen, durch welche unter den an sich möglichen „Beschaffenheitskombinationen" in einem gegebenen Falle ein individuelles Sein oder Geschehen (und Arten und Gattungen von solchen) bestimmt ist, anders ausgedrückt: ob eine derartige Kombination in Wahrheit individualisiert vorliegt oder nicht.

Wir merken noch folgendes an: wir nannten die Ideen gelegentlich „zeitlos": selbstverständlich sollte das nur soviel bedeuten wie „zeitlich nicht festliegend", denn auf alle unsere Ideen lassen sich zeitliche Bestimmungen mindestens sinnvoll anwenden. Immer sind die Ideen aber bereits ein Vorgestelltes, ideelle Gegenstände: ihnen steht die Vorstellung gegenüber, der vorstellende Akt, der die Funktion hat, auf den Gegenstand hinzuweisen und hinweisend für uns zu bestimmen. Diese ihre hinweisende Bestimmung lässt sich abstraktiv herauslösen: als blosse Bestimmung ist sie dann selbstverständlich im eigentlichen Sinne zeitlos — so sehr sie Zeitliches meinen kann, was man am besten an den Zeitbestimmungen

---

[1]) Elsenhans verwechselt wohl Konkretum mit Individuum, wenn er (Kantst. a. a. O., S. 237) es unverständlich findet, dass von einem Konkretum die Rede sein könne, das nicht in der Erfahrung vorfindbar ist.

selber sieht: die Bestimmung morgens 7 Uhr ist nicht selbst morgens 7 Uhr.[1]) Die echen zeitlosen Bestimmungen (Begriffe im engsten Sinne) sind als solche natürlich „unanschaulich" und brauchen den vorgestellten Gegenstand durchaus nicht mit sich zu führen, d. h. ihre „Erfüllung" kann unter Umständen vollständig fehlen; oft ist sie jedoch bloss anklingend, in unvollkommener Weise vorhanden (in Gestalt der sogenannten „illustrierenden Bilder"). Unanschauliche Bestimmungen, denen es wesentlich ist, keinen ideellen Gegenstand zu haben, sind widersinnig.

Bei der völligen Gleichgültigkeit des Individuellen und also der festen Zeitstelle für alle phänomenologischen Einsichten versteht es sich von selbst, dass sie für solche Individuen, denen ich willkürlich oder unwillkürlich eine andere Zeitstelle beilege, als sie tatsächlich haben, genau so gut bestehen bleiben wie sonst, bei den Fiktionen. Nicht weil die Fiktivität als solche irgend eine Vorzugsstellung für die Phänomenologie hat, sondern weil für sie die besondere Art der zeitlichen (und überhaupt empirischen) Anordnung der Individuen in der Welt gleichgültig ist; deshalb kann ich mich phänomenologisch ebenso gut an einer fingierten Welt orientieren.[2])

Es ist aber eine ganz gute Probe aufs Exempel: alle Wahrheiten, die auch in einer solchen Welt noch erhalten bleiben, sind phänomenologische Wahrheiten, den Unterschied von allem Empirischen sieht man hier besonders deutlich. Wenn auch die Möbel meines Zimmers in gemessenen Intervallen einen Tanz aufzuführen begönnen und eine grüne Sonne sich in Spiralen an einem gelben, eine unendliche Ebene bildenden Himmel mit rasender Schnelligkeit bewegen würde, die mathematischen Gesetze — auch die geometrischen — würden genau so gelten wie jetzt und das Gelb des Himmels würde als Vereinzelung der Idee Gelb genau dieselbe Reihe in der Farbenskala einnehmen wie jetzt und früher.

---

[1]) Bolzanos „Vorstellung an sich" (sowie der an ihr orientierte Begriff des „Vorstellungsinhalts" im Twardowskischen Sinne) schwankt zwischen unserer Idee und der obigen im eigentlichen Sinne zeitlosen Bestimmung.

[2]) Unsere Betrachtungen ergeben also, dass es sich genau umgekehrt verhält als es Vaihinger (Phil. des Als Ob, S. 399 ff.) voraussetzt: nicht die „Allgemeinbegriffe" sind Fiktionen, sondern damit überhaupt sinnvoll von Fiktionen die Rede sein kann, müssen bereits „Allgemeinbegriffe" vorausgesetzt sein, d. h. genauer unsere Ideen, die Wurzeln alles Allgemeinen. Eine Beziehung zwischen ihnen und den Fiktionen besteht nur insofern, als die Eigenart und Selbständigkeit der Ideen sich an den Fiktionen besonders gut veranschaulichen lässt.

Andererseits würde der Sinn des Fallgesetzes und aller physikalischen und empirischen Gesetze überhaupt auch in dieser fiktiven Welt erhalten bleiben: ich könnte mir diesen Sinn auch an ihren Gegenständen zur Gegebenheit bringen. Was es heisst, dass die Fallbeschleunigung in der Sekunde 9,8 m beträgt, das könnte ich mir genau so gut auch da noch anschaulich klar machen und, dass sich die Fallräume wie die Quadrate der Fallzeiten verhalten, kann ich, nachdem ich es mir klar gemacht habe, sogar beweisen, wenigstens unter einer Voraussetzung: wenn ich nämlich das Gesetz dann bloss als reines Sinngesetz auffasse, das, wie alle mathematischen und phänomenologischen Gesetze, lediglich von blossen Möglichkeiten gilt, und freilich von ihnen dann völlig absolut. Die Möglichkeiten aber liegen in den Ideen und die Ideen bleiben als letzte sinngebende Grundlage in jeder mir gegebenen Welt dieselben, mag sie nun wirklich sein oder fingiert. Die reine Ideenwelt gibt darum auch die einzig denkbare Orientierung jeder Betrachtung ab, welche die — sei es nun sachliche oder methodische — Richtigkeit der Resultate der empirischen Forschung nicht von vornherein voraussetzen will.

Wie könnte die Welt des naiv-praktischen Realismus, der Elsenhans eine ähnliche Funktion zuschreibt, dasselbe leisten?[1]) Allerdings gewisse empirische Gesetze — etwa die Gesetze, die die besondere „Welt der Physik“ aufbauen — sind auch in ihr ausgeschaltet; das mag für ihn unbewusst das Massgebende gewesen sein, aber im übrigen besteht sie doch aus einer höchst unklaren Mischung phänomenologischer und naiv-empirischer Einsichten: dass das Wasser den Berg hinauffliesst, erscheint dem naiven Menschen genau so widersinnig oder noch widersinniger als irgend ein reines Ideengesetz.

VI. Die apodiktische Evidenz und das Kriterium.

Die apodiktische Evidenz der phänomenologischen Feststellungen ergibt sich uns, wenn wir das Vorige recht erwägen, ganz von selbst. Natürlich will sie nicht besagen, dass für einen

---

[1]) Vgl. auch J. Volkelt, Der Weg der Erkenntnistheorie (Zeitschr. f. Ph., 157, 1915), S. 177. Man überdenke unter dem Gesichtspunkt des Textes auch die Fragen, die V. in demselben Aufsatz über den Erkenntnisgegenstand der exakten Wissenschaften stellt (S. 136 ff), man wird dann eine sehr bedeutende Vereinfachung der Probleme bemerken.

Phänomenologen keine Irrtümer möglich sind. Auch der Mathematiker wird ja gelegentlich irren, aber nur ein ganz und gar auf die Spitze getriebener Psychologismus könnte daraus Bedenken gegen die besondere Art der mathematischen Gewissheit herleiten. Noch weniger soll damit „der beliebigen Behauptung eines beliebigen „„Wesensforschers““ eine völlig unangreifbare Position gesichert sein.“ [1]) Aber der Satz, den Elsenhans für die Prämisse dieser absurden Konsequenz hält, bleibt trotzdem wahr: ist einmal ein Wesenszusammenhang richtig erschaut, so kann er durch Beobachtung und Induktion keinerlei Änderung erfahren [2]). Selbstverständlich! Können denn physikalische Gesetze durch juristische eine Änderung erfahren? Natürlich nicht, denn beide betreffen vollständig heterogene Gebiete. Aber sofern sich zeigt, dass gewisse Individuen an gewissen Ideen und deren gesetzmässigen Zusammenhängen „teilhaben“, gilt das Gegenteil: den Empiriker, der den „Wesenssatz“ $2 > 1$ oder „zu jeder konkreten (wirklichen oder scheinbaren) Bewegung gehört eine Geschwindigkeit und ein bewegtes Etwas“ auf Grund von Experimenten bestreiten wollte, wird man auslachen oder sollte es wenigstens tun. Was von der Idee gilt, das muss auch von ihrer empirischen Vereinzelung gelten. Ein falscher Satz aber gilt auch von der Idee nicht, kann also selbstverständlich von der Empirie nicht bestätigt werden: versteht man das unter empirischer Kontrolle, so wird sie kein Mensch bestreiten.

Im übrigen mag man im Zweifelsfalle nur immer unser einfaches Kriterium von der fingierten Welt benutzen. Auch in der fingierten Welt behält das Orange in der nach Ähnlichkeit richtig geordneten Farbenreihe seine Stelle zwischen Rot und Gelb. Für eine vérité de fait hingegen, für einen nur an wirklichen Individuen beweisbaren Satz gilt das durchaus nicht: dass Rot und Grün mit einander gemischt Weiss ergeben, kann ich den fingierten Farben ebensowenig ansehen wie den wirklichen. Es liegt das eben durchaus nicht im Sinne von Rot und Grün: die beiden Farben kommen nicht als Ideen in Betracht, sondern als etwas, das nur durch sie bestimmt ist, das gleichsam „hinter ihnen“ liegt, als reale Tatsachen. Der Satz entspricht nicht einem Satze über das Oktaeder, sondern einem solchen über das Kristall,

---

[1]) Elsenhans a. a. O., S. 243.

[2]) Aus Schelers Aufsatz (Jahrb. f. Ph., Bd. 1, T. II, 1913, S. 448).

das in ihm vorliegt. Oder will Elsenhaus im Ernst den alten Leibniz-Humeschen Unterschied der beiden grossen Wahrheitsklassen bestreiten? Also: nicht absolute Irrtumsfreiheit beansprucht der Phänomenologe, wohl aber Freiheit von allen dem empirischen Verfahren in Sonderheit zukommenden Fehlerquellen.[1]) Bedienen wir uns wieder unserer etwas vergröbernden Redeweise: der Phänomenologe, der „Wesenszusammenhänge" erschaut, zeigt, dass eine gegebene, genau abgegrenzte „Beschaffenheit" oder „Qualität" — sofern sie nur eben diese „Qualität" ist und bleibt — das Bestehen einer anderen „Qualität" einschliesst: er liest gewissermassen aus ihr einfach die Eigenschaften ab, die in ihr liegen. Nur die unvermeidlichen, aber prinzipiell immer korrigierbaren Lesefehler, die Fehler seines intellektuellen Könnens, sind seine Fehler.

Der Empiriker dagegen charakterisiert Individuen (und individuelle Vorgänge) durch solche „Qualitäten". Aber die Individuen sind — wie wir prinzipiell festgestellt haben — an und für sich unabhängig von den gegebenen „Qualitäten": das als rot oder als quadratisch (anschaulich) gegebene Individuum braucht nicht notwendig rot oder quadratisch zu sein, so sicher es mir als rot und als quadratisch gegeben ist, und ich habe keine Möglichkeit, dies auf einem Wege zu entscheiden, der nicht selbst wieder die Gültigkeit von empirisch gefundenen Gesetzen voraussetzte und somit prinzipiell auf einer anderen Stufe der erkenntnismässigen Dignität stünde als der, auf dem das ursprüngliche Wissen erreicht wurde. Aus dieser einfachen Tatsache, dass es kein absolut sicheres Mittel gibt, um festzustellen, ob einem gegebenen Individuum die Beschaffenheiten auch in Wahrheit zukommen, die ich — als mir gegebene — „habe" und ihm zuweise, begreifen sich alle Fehlermöglichkeiten, die der Empirie spezifisch zukommen. Natürlich ist es auch wiederum das Ziel jeder methodischen Empirie, die aus diesen Fehlermöglichkeiten fliessenden Irrrtümer tunlichst zu vermeiden. Wir wissen ja alle, in wie hohem Masse sie vor allem durch systematische Verwendung des induktiven Verfahrens dieses Ziel erreicht hat,

---

[1]) Ich gebe allerdings zu, dass die von E. herausgezogene Stelle des Geigerschen Aufsatzes (Jahrb. f. Ph., Bd. 1, T. II, 1913, S. 57) irreführend ist: G. scheint für die Fehlerquellen des empirischen Verfahrens nur die Induktion verantwortlich zu machen. Aber prinzipiell genommen hat doch die Induktion gerade im Gegenteil die Aufgabe, die empirischen Fehlerquellen zu verringern.

aber wir dürfen darum doch nicht vergessen, dass sie es nie absolut erreichen kann. Erfahrung ist und bleibt eben ein „unendlicher Prozess“, ein Annäherungsverfahren. Immer ist es möglich, dass es sich auf dem Gebiete der Erfahrung prinzipiell analog verhält wie im Falle der „blauen“ Berge der Ferne, dass die Beschaffenheiten tatsächlich anders verteilt sind, als sie sich mir verteilt zeigen.

Habe ich es dagegen wie in der Phänomenologie mit den Beschaffenheiten als solchen zu tun, so liegt es natürlich im Wesen der Sache, dass diese Fehlerquelle ausgeschaltet ist. Ich sehe da etwas „als“ Berge und „als“ blau, und es muss mit allen Eigenschaften der „Bergheit“ und der „Bläue“ versehen sein: es gehört ein Tal „wesensgesetzlich“ dazu und ein Helligkeitsgrad, der ideelle Tatbestand ist jeweils fertig gegeben, wir heben nur gewisse Seiten an ihm hervor.[1])

Elsenhans meint nun, in der evidenten Aussage über das Orange würden frühere Erfahrungen verwertet.[2]) Das wird natürlich niemand bestreiten: wir verwerten ja in unseren Aussagen psychologisch fortgesetzt frühere Erfahrungen. Was aber allein in Frage steht, ist doch nur, worauf sich die Wahrheit[3]) des fraglichen Sachverhaltes gründet. Und darauf antworten wir: sie gründet allein in den ideellen „Qualitäten“ selbst, nicht in jenen psychologischen Vorgängen, genau so wie die Wahrheit eines mathematischen Sachverhaltes in gewissen mathematischen Ideen (und letzten Endes phänomenologisch erschaubaren Ideen) gründet, nicht aber in der Benutzung der Logarithmentafeln, die vielmehr bloss dazu dienten, mir diesen Sachverhalt bequem zur Verfügung zu stellen. Oder ist ernstlich dies die Meinung, es könne einmal irgendwo ein Orange aufgefunden werden, das, ohne aufzuhören Orange zu sein, doch die Eigenschaft nicht hätte, zwischen Gelb und Rot zu liegen?

---

[1]) Ich denke, dass durch diese Fassung der Sache auch einige der Schwierigkeiten beseitigt sind, die J. Volkelt (a. a. O S. 159ff.) in der phänomenologischen Betrachtungsweise findet. Ich bekenne übrigens, dass mich die Bedenken Volkelts besonders intensiv beschäftigt haben: ich habe ihnen die erneute Revision meiner prinzipiellen Stellung zur Phänomenologie und so indirekt auch Anregungen für die hier vorliegende Darstellung zu verdanken.

[2]) a. a. O. S. 246.

[3]) Elsenhans unterliegt hier offenbar der auch von Volkelt (a. a. O. S. 133) gerügten Verwechslung.

Doch wohl nicht. Aber ein Rot, das mit Grün gemischt nicht Grau ergibt, sondern etwa Braun — das könnte ganz gut einmal sich finden lassen, so unwahrscheinlich es auch sein mag.

Aber wie vermittle ich meine phänomenologischen Einsichten anderen? Elsenhans[1]) hat ganz recht: dazu sind objektive Kriterien nötig, von jedem Denkenden „nacherlebbare" Momente. Und die Phänomenologie verfügt nicht nur über solche Momente, sondern im Gegenteil: sie hat es sich z. T. geradezu zur Aufgabe gesetzt, derartige Kriterien auch auf solchen Gebieten zu schaffen, wo sie bisher nicht vorhanden waren. Ihre ständige Betonung der Forderung, überall auf die Anschauung, auf die Sachen selbst — die ideellen Konkreta — zurückzugehen, ist auch nach dieser Richtung hin von Bedeutung. Natürlich sind die Gebiete, auf denen sie ihre Kriterien zur Anwendung bringt, an und für sich sehr schwierige. Und man darf es wahrlich nicht verwunderlich finden, wenn auch sie hier noch des öfteren versagt. Aber prinzipiell geht sie doch auch gegenüber den „höchsten" Ideen — wie Gerechtigkeit, Wahrheit u. s. w. — in derselben direkt zur Nachprüfung auffordernden Weise vor, die wir an unserem einfachen Farbenbeispiel verfolgen können: sie geht von gewissen konkret-real vorliegenden Einzelheiten aus — in unserem Beispiel etwa von „diesen" Farbentäfelchen — und schaltet die individualisierenden Momente aus. Die Gegenstände dürfen nicht als in der Welt befindlich betrachtet werden, in der sie auf einander wirken und neue nicht wesensgesetzlich im Gegebenen liegende Eigenschaften „entwickeln" können —, dann sind die reinen ideellen Konkreta da: an ihnen nehme ich bestimmte „Abstraktionen", „Fundierungen" vor, deren Sinn und Berechtigung ich dabei wieder an der Hand anschaulicher Beispiele klarlege, dabei immer nur schrittweise weitergehend, so dass der Leser überall befähigt wird das, was es zu verstehen gibt, unmittelbar nachzuerleben und (was besonders wichtig ist) seine Terminologie danach zu orientieren. Ich muss auf diese Weise schliesslich — cum grano salis genommen — Gerechtigkeit und Wahrheit ebenso gut „vorzeigen" können, wie ich (dem ideellen Gehalt nach) das Rot und das Gelb tatsächlich vorzeige. Ich meine: entweder ist dies die Methode der Behandlung philo-

---

[1]) a. a. O. S. 262.

sophischer und philosophisch-psychologischer Probleme oder — es gibt keine.

Aber — so hat man gesagt — wenn sich die Phänomenologie in Sinnfeststellungen bewegt, verfährt sie dann nicht einfach formal-logisch? Ja, ist sie nicht selbst Logik? Das ist nun ein besonders schwerwiegendes Missverständnis: denn die Phänomenologie sucht ja nicht den Widersinn zu erweisen, der sich an gewissen vorliegenden Definitionen und Urteilen herausstellt, ganz gleichgültig, ob diese an sich wahr sind und worauf sich gegebenenfalls ihre Wahrheiten gründen, sondern sie will (genau so wie sich die Empirie um die Feststellung der „originären" Grundlagen aller Individualisierungen bemüht) die letzten „originären" Grundlagen aufweisen, auf denen alle Definitionen ruhen und ruhen müssen, soweit ihr blosser Sinn, ihr anschaulich-ideeller Gehalt in Frage kommt: Sinn aber ist für den Phänomenologen etwas Positives, kein blosses Fehlen des Widersinnes.

Dass aber die Phänomenologie nicht Logik ist, das ergeben schon unsere Beispiele: hat es die Logik mit Farben zu tun? oder mit Gerechtigkeit? oder mit Bergen? Ich denke doch: nein. Um so mehr gilt das Umgekehrte: die Logik allerdings wurzelt in ihren letzten Fundierungen ganz und gar in der Phänomenologie.[1])

VII. Phänomenologie und empirisch-deskriptive Psychologie.

A. Allgemeines.

Alles Bisherige zeigt, dass die Phänomenologie der Empirie ihr Recht lässt: deren Gebiet ist ein ganz und gar anderes. Indessen sucht sie nicht doch wenigstens einer empirischen Wissenschaft den Rang streitig zu machen, der empirischen Psychologie? Sucht sie nicht Fragen, die man bisher der empirisch-deskriptiven Psychologie zuwies, als die ihrigen zu beanspruchen? Sie tut das allerdings; aber nur, weil man bis jetzt unter dem Titel einer empirischen Psychologie allerlei zusammenfasste, das teilweise nicht

[1]) Sehr richtig betont R. Hönigswald (Prinzipienfr. der Denkpsychologie, Kantst., Bd. 18, S. 228), dass das Sinnvolle als solches noch lange nicht wahr ist. Wir gehen weiter: für uns hat das Ideell-Sinnvolle an und für sich mit dem Urteilen und Denken überhaupt noch nichts zu tun.

einmal mit Psychologie, ganz sicher aber nicht mit Empirie etwas wesentliches zu tun hat. Man verwechselte auch hier die Erfassung der individuellen Tatsache mit der des ideellen Gehaltes, „unter" dem sie befasst wird: beides zugleich nannte man wie Wahrnehmung überhaupt, so nun speziell „innere" oder Selbstwahrnehmung und sogar Selbstbeobachtung. Spätere Zeiten werden einmal der ausdrücklichen Heranziehung historischer Gesichtspunkte bedürfen, wie besonders des Hinweises auf die Herrschaft verkehrter Abstraktionstheorien, um auch nur verstehen zu können, man habe einmal ernstlich geglaubt, das, was etwa das Wort „Absicht" meint (und wofür das Wort als solches natürlich völlig gleichgültig ist), liesse sich beobachten, während es sich doch gewiss ebensowenig beobachten lässt wie die Zahl π oder die Tugend.

Denn es ist ja klar: die Beobachtung unterstreicht sozusagen das zeitlich-individuelle Moment, das auch schon in der Wahrnehmung (und Erinnerung) liegt. Dem Worte Beobachtung einen Sinn zu geben, in dem die Beziehung auf Individuell-Tatsächliches nicht liegt, widerstreitet von vornherein allem vernünftig durchführbaren Sprachgebrauch. Ich beobachte — wahrnehmend oder auch in der Erinnerung —, wie ein so oder so beschaffenes individuelles Stück eine gewisse (wahrgenommene oder als wahrgenommen erinnerte) Zeitstrecke hindurch in seinen mir gegebenen „Beschaffenheiten" entweder konstant bleibt oder aber sich ändert, d. h. andere und andere Beschaffenheiten annimmt: beobachten heisst ein Individuelles wahrnehmen mit der besonderen Intention auf die Feststellung der Veränderungen, die es innerhalb einer gegebenen Zeit erfährt, Konstanz als Grenzfall der Veränderung genommen. So kann ich auch mich selbst beobachten, meine bewusst-psychischen Veränderungen. Das darf aber nur heissen: ich beobachte, wie mein Ich — oder, wenn man lieber will, mein Bewusstseinstrom — in immer anderer und anderer Weise qualifiziert ist. Z. B. eben noch vor wenigen Sekunden konnte ich mich an die Überschrift des Zeitungsaufsatzes erinnern, der mich gestern besonders interessierte, jetzt kann ich es nicht mehr, so sehr ich mich besinne .... Das ist eine echte Selbstbeobachtung, niedergelegt in empirischen Deskriptionen.

Und was habe ich da beobachtet? Doch wohl dies, dass mein Bewusstsein jetzt ein anders bestimmtes ist als kurz vorher; das besondere „Quale", die „Beschaffenheitseinheit", in der es mir

eben noch gegeben war, ist eine andere geworden. Auch hier haben wir also das Zusammen des rein „qualitativ“ bestimmenden Moments einerseits und des individualisierenden Faktors andererseits: es muss ja wohl auch so sein, wenn anders wir recht haben und alles Gegebene überhaupt in abtrennbaren, an und für sich zeitindifferenten „Qualitäten“ gegeben ist, in ideellen Konkretis, selbständigen Ideen. In der Tat ist mir in dem einen Fall der Erinnerung bereits die Erinnerung (nämlich die Erinnerung „dieser Art“) als solche gegeben, ihrer Idee nach, zugleich als letztfundierende Grundlage der Klassifikation der wirklich vorkommenden Erinnerungen und sie ist mir darin so vollkommen gegeben, wie mir im einzelnen Fall einer Zweiheit die Zweiheit als solche vollkommen gegeben ist oder im einzelnen Falle einer Rotnüance diese Rotnüance als solche. Und ich kann, ja ich muss diese Idee isolieren, aus dem Flusse der Zeit herausheben: ich muss es, wenn nur immer ich die Resultate meiner Beobachtungen fixieren will: dabei bin ich dann selbstverständlich noch empirisch eingestellt, ich richte mich gleichsam durch die Idee hindurch auf die individuellen Vorgänge — ich beschreibe, was sich zu dieser Zeit in mir abgespielt hat, vielleicht, um es mit früheren ähnlichen Vorgängen, vergleichen und auf diese Weise empirische Gesetze feststellen zu können. Aber Ähnlichkeit führt genau so wie Gleichheit, von der wir dies schon hervorgehoben hatten, auf Identität zurück, auf die Identität der gemeinsamen ideellen Bestimmung: damit sind wir wieder bei der Idee. Sie ist eben auch hier schon von Anbeginn da. Und wenn sie es ist — ja, dann sollte man sie doch nicht in blossen „vagen Intentionen“ zu erfassen suchen, sondern in der vollen Klarheit ihrer „konkreten“ Anschauung auf Grund echter phänomenologischer Analyse.

Man erkennt das ja auch hier und da an, sucht es aber als blosse Bedeutungs- oder Begriffsanalyse, als eine selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun: die Phänomenologie — speziell die psychologische Phänomenologie — erscheint dann als „Versuch, einer modernen deskriptiven Psychologie zuverlässige begriffliche Grundlagen zu geben“. Aber abgesehen davon, dass es sich in keiner Phänomenologie um blosse „Begriffe“ handelt, sondern um etwas, das man recht gut als die konkreten „Sachen selbst“ zu den Begriffen (im gebräuchlichsten Wortsinne) in Gegensatz bringen kann, heisst das doch eigentlich nichts anderes als den Wert einer fundamental wichtigen Sache sozusagen auf termino-

logischem Wege herabsetzen. Natürlich handelt es sich in der Tat bei der Phänomenologie um die Schaffung einer solchen zuverlässigen „begrifflichen“ Grundlage für — so manches, u. a. auch für die Psychologie. Aber was würde man zu jemand sagen, der — nur weil ihm zufällig das Organ für mathematische Dinge fehlt — das Wesen der Mathematik dadurch charakterisieren wollte, dass er diese Wissenschaft als eine übersubtile und überhaupt höchst unerquickliche Disziplin bezeichnen wollte, die nur immerhin die Bedeutung habe, der modernen Naturwissenschaft zuverlässige begriffliche Grundlagen gegeben zu haben? Und doch hat die Phänomenologie für die Psychologie mindestens die Bedeutung, die die Mathematik für die Naturwissenschaft hat.

B. Die „Bildertheorie“ als Beispiel.

Oder glaubt man im Ernst, es sei „eigentlich“ und im Grossen und Ganzen auch jetzt schon alles in schönster Ordnung? Nun ja: Physik lässt sich bis zu einem gewissen Grade auch ohne Mathematik betreiben aber man sollte sie doch wenigstens nicht prinzipiell und allgemein so betreiben wollen. Es hat die moderne empirische Psychologie — die als solche gewiss nach Möglichkeit Experimental- und Völkerpsychologie sein muss — gewiss viele Lichtseiten, aber sie finden sich nur in wenigen und im Grunde sehr eng umgrenzten Gebieten. Ich könnte da mancherlei Beispiele geben:[1]) ich wähle das nächstliegende, das noch in einem zweiten Sinne zu unserem Thema gehört, weil es dem Aufsatz, gegen den wir uns hier richten, selbst entstammt. Elsenhans, der Verfasser eines in seiner Art ausgezeichneten psychologischen Compendiums, das durchweg auf und z. T. sogar über dem Niveau der traditionellen Psychologie steht, verwirft ganz ernstlich die Lehre von der „Intentionalität der Vorstellung“ und gibt der „Bildertheorie“ vor ihr den Vorzug.[2])

Zunächst ist das wahrgenommene Ding für uns einfach da — hierin findet unser Autor kein besonderes Problem, dasjenige ausgenommen, das er als das erkenntnistheoretische bezeichnet. Erst wenn wir im engeren Sinne des Wortes vorstellen, „meinen“ wir ein Ding, nämlich eben das wahrgenommene

[1]) Vgl. hierzu wie zu diesem ganzen Abschnitte die Ausführungen meiner oben S. 165 erwähnten Arbeit.

[2]) a. a. O. S. 270 ff.

Das heisst aber nichts anderes, als dass wir eben ein Vorstellungsbild haben. Dieses Bild beziehen wir auf das Ding, einfach auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem ehemals Wahrgenommenen.

Aber ist denn die Rede vom Bilde wirklich in einem solchen eigentlichen Sinne zu nehmen? Sie ist doch bestenfalls selbst nur ein Bild, ein blosses Gleichnis.

Das Ding ist etwa zackig und aus Blech. Das Bild ist ihm ähnlich, also doch wohl auch zackig und aus Blech. Zugleich ist es, wie ausdrücklich gesagt wird, in mir: „in mir“ aber — das kann doch wiederum unmittelbar und für den Naiven (und auf den Naiven bezieht Elsenhans sich ausdrücklich) nur heissen: in meinem Bewusstsein, im Sinne meines bewussten Seelenlebens. Aber ist denn in meiner Seele zackiges Blech?

Oder ist das Bild nicht zackig und nicht aus Blech? Worin besteht dann aber die Ähnlichkeit? Nun, darin, dass es den Gegenstand darstellt, wie eben jedes Bild seinen Gegenstand. Immerhin ein Teil der Eigenschaften müsste auch hier bestehen bleiben: die weissgraue Farbe nicht minder wie die eigentümliche Gestaltung. Und auch Gestalt und Farbe sind in meinem Seelenleben nicht zu finden.

Doch — geben wir einmal zu, wir hätten ein solches Bild in der Tat: es würde das, was es leisten soll, gar nicht leisten können. Denn irgendwie ähnlich sein, gleichen, übereinstimmen muss es als Bild doch jedenfalls mit dem Original.

Nun wissen wir aber bereits dieses: alle Übereinstimmung oder Gleichheit weist auf Identität zurück, nämlich auf die Identität des ideellen Vorstellungsgehaltes. Auch von der Übereinstimmung von Bild und Gegenstand muss das gelten. In der Tat heisst „etwas ist Bild von etwas“ nichts anderes als: es hat ganz oder doch der Hauptsache nach denselben Vorstellungsgehalt. Beides wird durch dieselbe ideelle Einheit vorgestellt. Und da man wohl Ideen, die anders als irgendwie vorstellungsmässig gegeben sind, nicht anerkennen wird, so muss man schon sagen: die Bildfunktion führt auf die Vorstellung zurück, nicht umgekehrt.[1]) Und es ist in der Tat nicht zu verstehen, was die

[1]) Es ist bemerkenswert, dass einem so entschiedenen Gegner der Abbildtheorie wie H. Rickert dieser wichtige Einwand entgehen konnte nicht wie R. (Geg. der Erk. 1915³, S. 129ff.) meint, „entspricht“ der „Inhalt“ der Vorstellung dem der Wahrnehmung, sondern beide sind ideell eines.

Rede von Bildern überhaupt besagen sollte ohne Rückbeziehung auf die Vorstellung: „dies hier ist das Bild einer Katze“ besagt nur: ich stelle mir auf Grund seiner eine Katze vor. Mit andern Worten: die Bildertheorie der Vorstellungen bedeutet einen regelrechten circulus vitiosus. Sie ist wirklich ganz und gar nichts anderes als ein Gleichnis, ein grob naturalistisches Gleichnis, das nur dieser groben Naturalistik seine Verbreitung dankt, welche Verbreitung aber so wenig zu seinen Gunsten beweist, wie etwa die grobe Naturalistik des Bildes vom Druck, der auf jemandes Seele lastet, und anderer in diesem Stile ihrerseits etwas beweist.

Dass ich die Gründe, die Elsenhans vom Standpunkt einer empiristischen Erkenntnistheorie aus gegen die Lehre von der Intentionalität anführt, nicht zu billigen vermag, ist hoffentlich aus unseren früheren Überlegungen so klar geworden, dass es überflüssig sein wird, es noch einmal besonders hervorzuheben: es kam ja hier zuletzt allein auf die speziell für die Fundierung der für die Psychologie bedeutsamen Fragen an.

Külpe sucht einmal der Phänomenologie auf folgende Weise kurz zu charakterisieren[1]):

„Nicht nur Worte, auch Tatsachen bedeuten etwas, und auf diese Bedeutung ist der Phänomenologe eingestellt.“ Merkt man dazu noch an, dass hier mit Tatsachen nicht die eigentlichen oder individuellen Tatsachen gemeint sind, sondern die ideellen Gegebenheiten, so trifft das in der Tat den Kern der Sache. Alle Phänomenologie ist — wie wir es ausdrückten — auf die ideelle Komponente des jeweils Gegebenen gerichtet, auf den Bedeutungsgehalt, den Sinn der Phänomene: sie ist in des Wortes ureigenster Bedeutung Phänomenologie.

An derselben Stelle betont Külpe die Notwendigkeit einer genaueren Beschreibung der phänomenologischen Methode und richtet in diesem Sinne eine Reihe von Fragen an ihre Verfechter.

Die vorstehende Arbeit hofft — von ihrem eigentlichen Ziele abgesehen — wenigstens zur Beantwortung einiger dieser Fragen einen Beitrag gegeben zu haben.

---

[1]) Die Philosophie der Gegenw. in Deutschland, 1914[6]. S. 143 f.

Relativität und Idealismus.

Von Jonas Cohn, Freiburg i. Br.

Man glaubt in neuerer Zeit zuweilen, den Gegensatz von Realismus und Idealismus dadurch für alle wesentlichen Probleme ausschalten zu können, dass man die Behauptung des Idealismus als eine Hinzusetzung eines gleichen Vorzeichens zu jedem Gegenstande versteht. Was auch immer erkannt werde, es sei erkannt von einem Subjekt; aber dies Subjekt sei blosser Beziehungspunkt. Die — für alle Gegenstände gleiche — Beziehung auf das Subjekt könne also hinzugefügt oder weggelassen werden, ohne an dem Gehalt der Erkenntnisse etwas zu ändern; der Streit zwischen Realismus und Idealismus werde unentscheidbar und inhaltleer.[1])

Es ist die Absicht der folgenden Abhandlung, zu beweisen, dass diese Auffassung falsch ist, dass vielmehr der Idealismus den Sinn jeder einzelnen Behauptung ändert, sobald man diesen Sinn vollständig bestimmen will. Die Unabhängigkeit des Gehalts wahrer Sätze vom Ich wird dadurch zu einer vorläufigen Abstraktion, die ihr Recht in gewissen mittleren Regionen des Erkennens hat, nicht aber endgültige Wahrheit gibt.

Um das zu zeigen, soll von den Erkenntnissen, nicht vom Erkennen, ausgegangen werden. Wenn man vom Erkennen ausgeht, so nivelliert man die Erkenntnisse, sie stehen dann, scheint

---

[1]) So z. B. W. Freytag, Die Erkenntnis der Aussenwelt 1904. S. 33. Für Külpe, Die Realisierung I, 98 (1912) ist Rickerts „Bewusstsein überhaupt“ nur „ein Zeichen vor der Klammer, ein allgemeiner Koëffizient, der den Grössen in der Klammer ihre Wertrelationen belässt.“ Ähnlich nennt Frischeisen-Köhler, Das Realitätsproblem S. 39 (Vorträge der Kant-Gesellschaft 1—2, 1912) Kants „Bewusstsein überhaupt“ eine Konstante, die „in der einzelnen Untersuchung ausser Betracht gelassen werden“ kann. Dass Rickert einen Ich-Begriff bildet, der diese Gleichgültigkeit gegen den Gehalt der Behauptungen hat, weiss ich — doch erschöpft sich sein Idealismus nicht in diesem Begriff. Übrigens rede ich im Folgenden nur für mich (oder für die Sache — was subjektiv auf eins herauskommt), kümmere mich nicht darum, wie weit andere Idealisten meine Formulierungen billigen.

es, alle gleichartig dem Erkennen gegenüber. Dadurch entsteht leicht der Anschein einer blossen „Klammer-“ oder „Vorzeichen-“ Natur des Subjekts. Der Idealismus erscheint „harmlos“ — aber zugleich bedeutungslos. Der Weg vom Erkennen her soll damit nicht etwa entwertet werden — er ist zu anderen Zwecken, z. B. zu einer exakten Bestimmung des erkennenden Ich, ganz unentbehrlich, — nur gerade für den hier gestellten Zweck eignet er sich nicht.

Um der Zerschwatzung philosophischer Theorien zu entfliehen, tut man gut, sich auf die Motive ihrer Entstehung zu besinnen. Der Idealismus, d. h. die Behauptung, dass alles Erkannte in Abhängigkeit von den Erkenntnisformen und diese im Zusammenhang mit einem erkennenden Ich gedacht werden müssen, hat sich entwickelt am Problem der Relativität. Was der „naive Realismus“ für in sich bestimmt hielt, das erwies sich als relativ zu einem besonderen Zustande des wahrnehmenden Menschen. Diese an sich durchaus richtige These wird falsch, ja sinnlos, wenn man sie als Behauptung über die letzte Existenz versteht: es gibt nur vom Einzelmenschen Abhängiges. Denn dann wäre der Einzelmensch selbst absolut, was er als einzelner und als Mensch, d. h. als besonderer Gegenstand im Sinne dieser These nicht sein kann. Vielmehr postuliert die These eine „Existenz“ unabhängig vom Einzelmenschen — wie ja die „Existenz“ des Einzelmenschen selbst als unabhängig von ihm festgehalten werden muss. Der Einzelmensch wird damit ebenso zum Problem wie das Wahrgenommene. Aber er rückt mit ihm nicht völlig in eine Linie — man darf gegenseitige Abhängigkeit nicht mit Vertauschbarkeit (vollkommener Symmetrie) gleichsetzen. Vielmehr: Das Denken sucht den individualmenschlichen Faktor im Wahrnehmen zu erkennen, d. h. also einen vom Wahrnehmen unabhängigen Kern des Wahrgenommenen herauszulösen. Was man „kritischen Realismus“ nennt, besteht in der Gleichsetzung dieses „Kerns“ mit der „absoluten“ Realität. Dem gegenüber behauptet der Idealismus die Abhängigkeit dieses „Kerns“ von einem „Ich-Kern“, d. h. einem nicht mehr individuell zu denkenden Ich, oder einem Ganzen der Erkenntnis und seinen Formen. Diese Formen, so behauptet der Idealismus weiter, sind nur zu verstehen vom individuellen erkennenden, d. h. im Erkennen nach Über-Individualität strebenden Ich aus. Beweismittel des Idealismus ist die Unmöglichkeit, den „Kern des Realen“ absolut zu erfassen, insbesondere

die Unmöglichkeit, ihn mit dem Inhalt einer bestimmten Wissenschaft oder Wissenschaftsgruppe gleichzusetzen. Diesem Beweis dient

1. der Nachweis, dass gerade die „objektivsten“ Wissenschaften zu ihrer Objektivität durch Weglassungen und Umbildungen der Erlebnisse kommen und dass diese Weglassungen und Umbildungen nur vom Erkenntnisziele (und zwar von einer Spezialisierung dieses Zieles) her gerechtfertigt werden können;

2. der Nachweis, dass die Grundbegriffe der „objektivsten“ Wissenschaften eine Relativität enthalten, die schliesslich als Relativität zu einem „Ich“ von bestimmter Art, das freilich weder „menschlich“ noch „individuell“ ist, bestimmt werden muss.

Als absolut erscheinen jedem seine Erlebnisse — und zu einem in sich geschlossenen Ganzen alles Erkannten strebt das Erkennen hin. Aber die Erlebnisse sind doch Erlebnisse eines Erlebenden, d. h. relativ zu ihm; absolut nur insofern, als sie durch nichts, schlechthin durch nichts, auch nicht durch die Anmassung der erfolgreichsten Wissenschaft vernichtet, höchstens an ihren Ort ausserhalb jener Wissenschaft gestellt, d. h. für diese „beseitigt“ werden können, womit aber die beseitigende Wissenschaft ihre eigene Relativität bekennt. Das Ganze ferner ist nie gegeben, stets „gesucht“. Es ist als Absolutes nur relativ zum Relativen fassbar. Vielleicht wird diese Dialektik, gegen die sich der Wunsch nach exakten, starren Begriffen aufbäumt, annehmbarer erscheinen, wenn man nachweist, dass sie in den exaktesten Wissenschaften als offenbares Geheimnis steckt.

Diese Bemerkungen sollen es rechtfertigen, dass eine Untersuchung des Realitätsproblems von der physikalischen Relativitätstheorie ausgeht.

I. Kapitel.

Die physikalische Relativitätstheorie.

Max Planck sagt: „Das charakteristische Merkmal der tatsächlichen Entwickelung des Systems der theoretischen Physik ist eine fortschreitende Emanzipation von den anthropomorphen Elementen, welche zum Ziel hat, die möglichst vollständige Trennung des Systems der Physik von der individuellen Persönlichkeit des Physikers. Man kann dies die Objektivierung des Systems der Physik nennen. Um jedes Missverständnis auszuschliessen, möchte ich hier noch besonders betonen, dass es sich nicht etwa handelt

um die Trennung der Physik vom Physiker überhaupt — denn eine Physik ohne Physiker ist nicht denkbar — sondern um die Trennung von der Individualität des einzelnen Physikers, also die Schaffung eines für alle Arten von Physikern gemeinsamen Systems der Physik".[1]) Es wird also hier auch für das vollendete System der Physik noch ein Physiker vorausgesetzt — wir wollen ihn den idealen Physiker nennen — der aber nicht mehr individuelle, ja wie sich leicht zeigen lässt, auch nicht mehr spezifisch menschliche Eigenschaften hat. Zwei Hauptarten dieser Ausschaltung des Individuellen und Anthropomorphen lassen sich unterscheiden: die Ersetzung der sinnlichen Qualitäten durch quantitative Bestimmungen und die Relativierung der Orts- und Grössenbestimmungen in Raum und Zeit. Die erste Art, die uns übrigens hier nicht weiter bekümmern soll, vollendet sich in unseren Tagen dadurch, dass die alte Einteilung der Physik, die immer noch an die Sinnesgebiete anknüpft, aufgegeben wird zu gunsten einer rein physikalischen.[2]) In der zweiten Richtung halten es viele führende Physiker ebenfalls für notwendig, einen wesentlichen Schritt weiter zu tun: die Selbständigkeit der Raum- und Zeitbestimmungen gegen einander scheint aufgegeben werden zu müssen, Raum- und Zeitbestimmungen werden zu einander relativ. Um die Bedeutung dieses neuen Schrittes zu verstehen, wird man gut tun, die vorhergehenden und von ihm vorausgesetzten Schritte der Relativierung zuerst zu betrachten. Dies sind aber: 1. die Relativierung der Raumbestimmungen, 2. die Relativierung der Zeitbestimmungen, 3. die Relativierung der Bewegung. Dazu kommt dann 4. die Relativierung der Raum- und Zeitbestimmungen gegen einander.[3])

§ 1. Die Relativierung der Raumbestimmungen.

Schon durch unsere elementare Schulung an die Gleichwertigkeit aller Orte und Richtungen im Raume sowie an die Relativität aller räumlichen Grössen-Angaben gewöhnt, vergessen wir leicht, dass unser ursprüngliches räumliches Erleben absolut Grosses und absolut Kleines ebenso kennt, wie absolut ausgezeichnete Rich-

---

[1]) Acht Vorlesungen über theoretische Physik, 1910, S. 7.

[2]) a. a. O. S. 8 f., 19 f.

[3]) Natürlich will ich die Relativitätstheorie weder verteidigen noch bekämpfen — das gehört nicht zu meiner Kompetenz — sondern nur die erkenntnistheoretische Bedeutung einer solchen Theorie erörtern.

tungen. Übrigens vollzieht sich eine gewisse Ablösung der Raumbestimmungen von der Stelle unseres Leibes im Raume schon vor aller Wissenschaft infolge unserer Beweglichkeit. Rechts und links, vorn und hinten verlieren dadurch ihre absolute Bedeutung — in gewissem Masse auch nahe und fern, obwohl der Gefühlscharakter der Ferne, der Charakter des Gleichgültigen oder auch des Ersehnten, bestehen bleibt. Dagegen bewahrt die Vertikale, die Richtung von Oben nach Unten, im Erleben dauernd ihre Auszeichnung, verliert sie auch nicht, wenn sie als Richtung auf den Erdmittelpunkt gedacht wird. Für Aristoteles hat der Raum selbst eine Mitte, daher ein Oben und Unten. Das Raum-Mass dagegen ist bei Aristoteles relativ, in dieser Beziehung hat er bereits die Ablösung von unserer Körpergrösse ebenso wie von der Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane vollzogen. Der Sensualismus aber sträubt sich gegen diese Entfernung von der Sinnlichkeit — was noch Berkeley mit der ihm eigenen Konsequenz entgegen der Autorität der Geometrie zu verteidigen wagt. Die Sonderstellung der Schwererichtung scheint mit der Geometrie eher verträglich zu sein, erst das Kopernikanische Weltsystem hat sie endgültig relativiert.[1])

Die Relativierung des Raumes bedeutet, dass jeder beliebige Ausgangspunkt, jeder beliebige Massstab und jede beliebige Wahl der Grundrichtungen jeder anderen gleichwertig ist. Sie schliesst also die Homogenität des Raumes ein. Gäbe es im Raume ausgezeichnete Punkte oder ausgezeichnete Grössen, so wäre damit eine absolute Raumbestimmung gesetzt. Für den Forscher bedeutet das: jede Verschiedenheit des Verhaltens im Raume ist ausschliesslich der raum-erfüllenden Realität zuzuschreiben. Wenn z. B. bei einer gewissen Grössen-Abnahme das physikalische Verhalten sich ändert, so erklärt man das durch eine Struktur der Materie von dieser Grössenordnung. Der Raum selbst bleibt von allen Erfahrungs-Änderungen unabhängig. Die Raumbestimmungen, die von irgend einem Orte aus mit irgend welchem Massstab gemacht sind, lassen sich auf jeden anderen Ausgangspunkt und

---

[1]) Wer in der phänomenologischen oder deskriptiv-psychologischen Analyse des Raum-Erlebens ungeübt ist, kann sich die Sonderstellung der Vertikalen vielleicht am besten durch ihre ästhetische Bedeutung in Architektur, Malerei, Plastik klarmachen. Auch die absolute Grösse behält dauernd ästhetische Bedeutung — vgl. Max Dessoir, Die ästhetische Bedeutung des absoluten Quantums. Zeitschr. f. Psychol. 32, 50 (1903).

jedes andere Mass einfach umrechnen — sie erhalten gerade durch die Relativierung eine absolute Bedeutung. Die Raum-Ordnung ist absolut gedacht, und obwohl eine absolute Orts- oder Grössen-Bestimmung nicht möglich ist, so schadet dies nichts, da im Prinzip die Ausgangspunkte, Ausgangsrichtungen, Massstäbe beliebig geändert und die Bestimmungen auf jeden beliebigen Ausgangspunkt u. s. f. bezogen werden können.

Die ursprüngliche Absolutheit des Raum-Erlebens wird in ihrer Relativität erkannt — und gerade durch diese Erkenntnis wird die Relativität unschädlich. Die physikalischen Raum-Messungen werden im Prinzip vom Standort, von der Grösse, von der Sinnesempfindlichkeit des Physikers, damit aber von dessen Leiblichkeit überhaupt unabhängig. Die Tatbestände dieser Messung sind immer nur relativ feststellbar, aber da diese Relativität erkannt ist, bieten sie einen absoluten Aspekt dar: der Hintergrund räumlicher Anordnung wird von jedem Massstabe und jedem Standorte unabhängig.

§ 2. Die Relativierung der Zeitbestimmung.

Die Grösse und der Ausgangspunkt der Messung wird für die Zeit ganz ebenso relativiert wie für den Raum. Jede „Aera“ und jedes Zeitmass lässt sich durch jede andere Aera und jedes andere Zeitmass ersetzen, ohne dass dadurch an den zeitlichen Beziehungen der Tatsachen etwas geändert wird. Ebenso wie beim Raume wird auch bei der Zeit das ursprüngliche Erleben umgestaltet: für den Erlebenden sind Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in ihrem ganzen Charakter verschieden — wie Länge, Breite und Tiefe.[1]) Ebenso ferner wie es für unsere Wahrnehmung absolut Grosses und Kleines gibt, erleben wir Zeitdauern als „lang“ oder „kurz“.

Die Relativierung des Anfangs der Zeitmessung wird durch den Fluss der Zeit selbst nahe gelegt. Trotzdem mutet die ganz alltägliche Forderung, was jetzt Zukunft ist als Vergangenheit zu denken, uns eine erhebliche Anstrengung zu, weil wir einen der prinzipiellsten Unterschiede unseres Erlebens als unwesentlich ansehen sollen. Auch die Relativierung der Zeitgrösse stellt an unsere Einbildungskraft weit härtere Forderungen als die der

---

[1]) in Schillers „Sprüchen des Konfucius“ sind diese Verschiedenheiten lebendig dargestellt.

Raumgrösse. Von Mohameds Himmelfahrt, von den Erlebnissen des Mönches von Heisterbach lässt sich nicht wohl eine so anschauliche Schilderung geben wie von den Reisen Gullivers nach Liliput und Brobdignag. Denn es ist völlig unmöglich, zwei Wesen, die die Zeitausdehnung ganz verschieden erfüllen (deren eines etwa in einer Sekunde den ganzen Inhalt der Wallenstein-Trilogie mit richtiger Auffassung und Aufeinanderfolge aller Worte erlebte, während das andere in einer Stunde nur ein Wort lesen könnte) mit einander im Verkehre zu denken. Der Unterschied liegt darin begründet, dass unser Erleben als solches keine Raumgestalt, wohl aber eine Zeitgestalt besitzt. Dieser Satz sieht aus wie eine Umschreibung der Kantischen Behauptung, dass die Zeit die Form des inneren Sinnes ist, unterscheidet sich aber von ihr sehr wesentlich dadurch, dass er nicht die physikalische Zeit mit dieser Gestalt gleichsetzt. Man könnte freilich versucht sein, gegen jede Behauptung einer Zeitgestalt des Erlebens den Einwurf Natorps zu richten: „Nicht der Inhalt des Bewusstseins ist in der Zeit zu ordnen, sondern im Bewusstsein erst entspringt, für das Bewusstsein selbst, die Zeit, zugleich mit der Disposition des Inhalts.“ [1]) Wenn unter „Bewusstsein“ die eine alles umfassende Einheit des Erkennens verstanden wird, unter „Zeit“ die eine objektive physikalische Zeit, so hat Natorp gewiss recht, nur dass der Ausdruck „entspringen“ und die Verwendung räumlicher Partikeln für das Verhältnis von Zeit und Bewusstsein nicht unbedenklich ist. Es klingt sehr präzis: die Zeit ist „im“ Bewusstsein, das Bewusstsein nicht „in der“ Zeit — aber die damit gesetzte Beziehung eines „Subsistenten“ (ich sehe von dem Bilde des Gefässes natürlich ab, weil sicher auch Natorp nicht daran gedacht hat) zu einem Inhaerens (Merkmal) — oder auch das weit allgemeinere Verhältnis eines Ganzen zu seinem Moment — ist vielleicht auf das Verhältnis des „Bewusstseins überhaupt“ zur Zeit gar nicht anwendbar. Mir scheint, dass man nicht einmal sagen darf, etwas sei „im“ „Bewusstsein überhaupt“, vielmehr nur: das Bewusstsein überhaupt entspricht der Einheit aller Zusammenhangsformen, die den Inbegriff des Erkennbaren zu einem Kosmos machen. Nun ist aber das Erleben nicht identisch mit dem „Bewusstsein überhaupt“, es ist individuelles Erleben, dem ein individuelles Bewusstsein zugehört. Dies erlebende

[1]) Allgemeine Psychologie 259 (1912) — ähnlich schon: Einleitung in die Psychologie 36 (1888).

Ich, sofern es erkennt, schaltet seine Individualität aus und weiss sich nun, wenn es wieder auf sich reflektiert, mit dem Bewusstsein überhaupt einig, bleibt aber diesem gegenüber stets inhaltbelasteter, bestimmter.[1]) Demnach widerspricht es sich nicht, wenn man vom Bewusstsein überhaupt jede Zeitlichkeit fernhält, dem individuellen Erleben aber eine Zeitgestalt zuschreibt.

Allerdings darf diese Zeitgestalt nicht mit der physikalischen gleichgesetzt werden. Es kommt in diesem Zusammenhange nicht darauf an, sie zu bestimmen; aber dass sie von der physikalischen Zeit abweicht, dürfte nach James, W. Stern, Münsterberg, Bergson nicht mehr der Diskussion unterliegen.

Man kann dann den Unterschied in der Stellung des Erlebens zu Raum und Zeit so ausdrücken: wir erleben Raumgestalt, aber unser Erleben hat keine Raumgestalt, dagegen hat unser Erleben Zeitgestalt, die mit erlebter Zeitgestalt (z. B. der zeitlichen Einheit eines Jahres oder dem fliessenden Laufe eines verschlungenen Rhythmus) analog ist. Erlebte Raumgestalt und Zeitgestalt hat absolute Grösse, aber der Massstab der Raumgrösse verträgt, als unserem Erleben nur gegenüberstehend, eine phantastische Änderung, während der Massstab der Zeitgrösse nur im abstrakten Denken relativiert, diese Relativierung nur in Zahlverhältnissen dargestellt oder in Raumverhältnissen symbolisiert werden kann.

Raum und Zeit haben für das Erleben Richtungen, die sich von einander absolut unterscheiden. Aber auch hierin — und hierin ganz besonders — macht sich die verschiedene Stellung des Erlebens zu Raum und Zeit geltend. Der Gegensatz des oben und unten wird nur erlebt, der Gegensatz des früher und später, des Vergangenen und Künftigen wird nicht nur erlebt sondern betrifft das Erleben selbst — es bewegt sich in einer Richtung (wobei der Ausdruck „bewegen“ freilich eine unzulässige Metapher enthält). So lange also die Zeit Ordnungsform der Erlebnisse bleiben soll, kann ihre Richtung nicht relativiert werden. Erst wenn bei der „Objektivierung“ der Erlebnisse deren Erlebnis-Natur ganz ausgeschaltet wird, wenn entsprechend auch

---

[1]) Vielleicht wendet jemand ein: das Bewusstsein überhaupt ist als Inbegriff aller Bestimmungen das Allerbestimmteste. Das gilt aber nur, wenn es absolut gedacht wird, wie es eben nicht gedacht werden kann, jedenfalls hier nicht gedacht werden soll. Als Ideal des Erkennens oder als Allgemeinbegriff gedacht (ich lasse diese Möglichkeiten hier unentschieden) ist es jedenfalls von beschränkenden Bestimmungen frei.

das erkennende Subjekt z. B. der „ideale Physiker“ gar nicht mehr zeitlich gedacht wird, nicht mehr „folgert“ „diskursiv denkt“ — sondern ein zeitloses Ganzes zeitlos schaut, erst bei einer solchen Höhe der Erhebung über das Menschliche wird auch eine vollständige Relativierung der Zeitrichtung denkbar. Vorerst bleibe auch der „ideale Physiker“ ein in der Zeit denkender Geist, nur von dem Tempo menschlichen Denkens und von dem zeitlichen Standpunkte der einzelnen empirischen Physiker sei er unabhängig.

Die Relativierung der Zeit befreit die Physik nicht nur (wie die des Raumes) von der Leiblichkeit sondern zugleich von der seelischen Besonderheit des Physikers. Wann er lebt, wird so irrelevant, wie wo er lebt; das Tempo seines Erlebens, die Fähigkeit oder Unfähigkeit, in einer bestimmten Zeitstrecke noch mehreres zu unterscheiden, fällt aus dem Gegenstande der Physik ebenso heraus wie die Grösse seines Leibes und die Abhängigkeit dieses Leibes von der Anziehung durch die Erde. Dagegen bleibt die Gerichtetheit der Zeit bestehen und ebenso die Selbständigkeit der Zeit. Dass der Physiker in der Zeit lebt, zeitlich erlebt, ist bisher auch für die Physik wesentlich.

§ 3. Die Relativierung der Bewegung.

Die Relativierung des Raumes und der Zeit erlaubt es, die Tatsachen unabhängig von dem Erlebenden darzustellen. Bei der Einführung dieser Relativierung haben Tatsachen und Annahmen über Tatsachen mitgewirkt — aber das Ergebnis der Relativierung, die Gleichförmigkeit und Gleichgültigkeit des räumlichen wie des zeitlichen Hintergrunds alles physischen Geschehens ist von besonderen Tatsachen unabhängig. Die Relativierung des Raumes und der Zeit gegeneinander vollzieht sich dagegen (sofern und soweit sie sich vollzieht) an der Hand bestimmter Tatsachen, die bisher auch bei der möglichst reinen Darstellung dieser Relativierung nicht entbehrt werden können. Es kann fraglich erscheinen, ob das nur an der Jugend und Ungeklärtheit dieser neuen Theorieen liegt, oder ob sich hier der Charakter der Physik als einer die Wirklichkeit nachkonstruierenden Wissenschaft dauernd und notwendig durchsetzt. Jedenfalls ist zur Zeit, wenn man mit der Physik Fühlung behalten will (und das liegt im Plan dieses Aufsatzes), der Weg über besondere Tatsachen nötig, auch wenn er sich einem späteren Geschlecht als Umweg darstellen sollte.

Eine später etwa mögliche reine Darstellung der Relativierung von Raum und Zeit gegeneinander müsste „Bewegung“ rein „kinematisch“ nicht „dynamisch“ verstehen. Dieser Bewegungsbegriff hätte von vorne herein mit der erlebten Bewegung nichts mehr gemein. Hier aber ist reale Bewegung gemeint, daher muss an unser Erleben der Bewegung angeknüpft werden. Erlebte Bewegung ist entweder Eigenbewegung meines Leibes oder Bewegung eines Äusseren relativ zu mir. Eigenbewegung meines Leibes kann aktiv, d. h. durch eigene Anstrengung hervorgebracht, oder passiv sein. Passive Eigenbewegung bemerke ich nur, wenn sie mit Änderung der Richtung oder Geschwindigkeit verbunden ist. Aktive Eigenbewegung bemerke ich immer — aber sie ist stets Bewegung relativ zu meiner Unterlage oder Umgebung — gleichviel ob diese Umgebung stillsteht oder sich bewegt. Bei passiver Bewegung in gerader Linie mit ungeänderter Geschwindigkeit bemerke ich nur die Änderung der Umgebung, nicht, ob sie oder meine Unterlage mit bewegt wird. Die Galilei-Newtonsche Mechanik drückt diese Tatsachen im sogenannten Trägheitsgesetze allgemein und überindividuell aus: die gleichförmige geradlinige Bewegung erhält sich aus sich selbst — zu ihrer Erhaltung bedarf es keiner Kraft. Daraus folgt, dass alle inneren Vorgänge eines Systems ganz in gleicher Weise erfolgen, mag es ruhen oder in beliebiger Richtung mit beliebiger Geschwindigkeit gleichförmig und geradlinig bewegt werden. Die mechanischen Vorgänge innerhalb eines Systems werden nur durch eine Bewegungsänderung (d. h. durch eine Änderung der Geschwindigkeit oder der Richtung) des ganzen Systems beeinflusst. Es ist für uns wichtig, genau zu erfassen, was durch dieses Prinzip gewonnen wird.

Die Tatsachen zeigen, dass für uns eine absolute geradlinige gleichförmige Bewegung des ganzen Systems, in dem wir uns befinden, unerkennbar ist. Unsere Erkenntnis des Bewegungsvorgangs ist also relativ zu dem Bewegungszustande des Systems, innerhalb dessen wir uns mit allen unseren Messinstrumenten befinden. Diese Relativität wird unwesentlich, wenn gezeigt wird, dass an allen Tatsachen und Gesetzen innerhalb des Systems nichts geändert wird, gleichviel welche unter den prinzipiell unerkennbaren Bewegungen man dem Gesamtsystem zuschreibt. Denn dann bleibt jede Erkenntnis, die wir von Bewegungen gewinnen, gültig auch für jeden Erkennenden, der ausserhalb des Systems stehend, relativ zu diesem eine Bewegung wahrnimmt. Gesetzt,

er nehme nichts anderes wahr als sein System, unser System und eine gleichförmig-geradlinige Verschiebung beider gegeneinander, so könnte er nicht feststellen, ob beide Systeme, ob nur sein oder nur unser System sich bewegt. Aber diese Unmöglichkeit wäre für seine Erkenntnis der Bewegungsänderungen in jedem der Systeme gänzlich unwesentlich. Die Abhängigkeit der Erkenntnis vom Standpunkt oder die Relativität der Erkenntnis zum Standpunkte wird also gerade durch das Relativitätsprinzip unschädlich gemacht: der wesentliche Inhalt der von jedem der beiden Systeme (oder von einem dritten beliebig gleichförmig-geradlinig dagegen bewegten) gewonnenen Erkenntnisse bleibt derselbe, oder dieser wesentliche Inhalt ist damit unabhängig von diesen Systemänderungen, ist relativ zu ihnen absolut; ganz ebenso wie durch die Relativierung der Raum- und Zeitbestimmungen alle räumlichen und zeitlichen Unterschiede unabhängig von Standpunkt und Grössenmassstab festgestellt werden können. Die Relativierung der Bewegung dient also demselben Erkenntnisziel: von den Beschränkungen des einzelnen Physikers unabhängig zu werden, und zwar durch dieselbe Art von Mitteln: dadurch, dass diese Beschränkung als beliebige und durch eine beliebige andere ersetzbar und dass alles für die Erkenntnis Wesentliche als von ihrer Wahl unabhängig eingesehen wird.

§ 4. Die Relativierung der Raum- und Zeitbestimmungen gegeneinander.

Die Relativierung der Bewegung erlaubt es, die Tatsachen der Mechanik in allen ihren für den Physiker wesentlichen Zügen (d. h. alles Messbare an den Bewegungen) darzustellen, unabhängig von der unerkennbaren absoluten Bewegung. Diese Unerkennbarkeit wird also unschädlich, die Unterschiede, die vom Standpunkte der möglichen realen Physiker abhängen, (ob diese sich z. B. innerhalb oder ausserhalb unseres Fixsternsystems befinden) verschwinden für den idealen Physiker, als welchen nur die relativen Verschiebungen und die Beschleunigungen etwas angehen. Dies gilt aber nur, wenn der Raum, in welchem sich die Systeme bewegen, nicht von einem Medium erfüllt ist, das in sich ruht und relativ zu dem die Systeme sich verschieben. Unter „Medium“ verstehe ich hier etwas, das sich bei irgend welchen physikalischen Erscheinungen bemerkbar macht. Ein solches Medium wurde bekanntlich bis vor kurzer Zeit ziemlich allgemein angenommen und

„Äther“ genannt. Existiert ein Äther, so ist er selbst ein System. Denkt man nun zwei Systeme, die relativ zu einander bewegt sind, so ist mit der blossen Kenntnis dieser relativen Bewegung noch nicht der ganze Zustand beider Systeme bestimmt — man muss ausserdem noch ihre Bewegung relativ zum Äther berücksichtigen, sobald es sich um Vorgänge handelt, an denen der Äther beteiligt ist. An der Fortpflanzung des Lichtes ist nach gewöhnlicher Ansicht der Äther beteiligt. Die Bewegung der Erde um die Sonne ist eine Verschiebung der Erde gegen den Äther, die für nicht zu grosse Zeiten als — innerhalb der Fehlergrenzen — geradlinig und gleichförmig betrachtet werden darf. Es müsste also für die Lichtfortpflanzung die Bewegung der Erde sich bemerkbar machen. Vorausgesetzt ist dabei, dass wir genügend genaue Methoden besitzen, um diesen Einfluss zu messen. Es ist gelungen, Einflüsse dieser Art zu errechnen, die mit unseren Messungsmitteln beobachtet werden müssten — sie sind nicht beobachtet worden (Michelsons Versuch). Dieser Versuch beweist, dass das Licht sich, von der Erde aus beobachtet, nach allen Richtungen gleichförmig ausbreitet, gleichviel ob die Geschwindigkeit der Erdbewegung der Lichtausbreitung gleichgerichtet oder entgegengerichtet ist. Es ist Sache der Physiker, zu entscheiden, ob dieses Ergebnis auf irgend eine andere Weise aus den besonderen Bedingungen des Versuches erklärt werden kann, oder ob es dahin verallgemeinert werden muss, dass für einen Beobachter auf einem beliebigen System die Lichtausbreitung von der gleichförmig-geradlinigen Bewegung des Systems unabhängig ist. Der philosophische Betrachter hat in diesen physikalischen Angelegenheiten nicht mitzureden, aber er darf sich, da bedeutende Physiker jene Verallgemeinerung für berechtigt halten, versuchsweise auf ihren Standpunkt stellen.[1]) Dann erscheint von jedem be-

---

[1]) Die grundlegenden Arbeiten sind zusammen abgedruckt als: „Fortschritte der mathematischen Wissenschaften in Monographien Heft 2: H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski: Das Relativitätsprinzip. Leipzig und Berlin 1913. Die durchsichtigste, nur mit elementarer Mathematik arbeitende Darstellung, die mir bekannt wurde, ist die von Otto Berg: Das Relativitätsprinzip der Elektrodynamik in: Abhandlungen der Friesschen Schule N. F. III, 333. 1912. Für das Grundsätzliche wichtig Planck: Acht Vorlesungen über theoretische Physik 1910. „Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung“ Leipzig 1910. „Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis.“ Leipzig 1914. Ausserdem: Emil Cohn: Physikalisches über Raum und Zeit. Naturwissenschaftliche

liebigen Systeme aus jede beliebige Lichtausbreitung als sich mit gleicher Geschwindigkeit nach allen Richtungen gleichförmig (d. h. in Kugelform) ausbreitend — gleichviel ob das System gegen die Lichtquelle ruht oder gleichförmig-geradlinig bewegt ist.

Einem Beobachter auf der Erde scheint sich das Licht in Richtung der Erdbewegung ebenso rasch auszubreiten wie in entgegengesetzter Richtung. Ein Beobachter auf der Sonne dagegen würde diese beiden Ausbreitungen als verschieden rasch beurteilen. Anders gesagt: Ein Lichtsignal erreicht von der Erde gesehen 2 Orte gleichzeitig, die es von der Sonne gesehen nicht gleichzeitig erreicht.[1]) Das ist nur denkbar, wenn Längen- und Zeitmessung von einander und vom Bewegungszustande des Systems des Messenden abhängig sind. Da es dabei immer nur auf die relative Verschiebung der Systeme gegeneinander ankommt, ist das Masssystem des einen Beobachters dem des anderen vollkommen gleichwertig. Man kann das dadurch mathematisch ausdrücken, dass man an Stelle der dreidimensionalen Raumwelt eine vierdimensionale Raum-Zeitwelt setzt. Ganz wie man in der dreidimensionalen Raumwelt beliebige Koordinatensysteme als Bezugssysteme annehmen kann, ohne dass irgend eine „Tatsache" sich ändert, wenn ihr Ausdruck von einem System auf das andere übertragen wird, ebenso kann man in der Raum-Zeit-Welt verschiedene vierdimensionale Koordinaten-Systeme (Raum-Zeit-Systeme) annehmen, denen verschiedene relativ zu einander geradlinig-gleich-

---

Vorträge und Schriften herausgeg. von der Berliner Urania Heft 6. 1913. — Erich Becher: Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung S. 147 ff. 1915. Weniger gut führt ein: M. Laue: Das Relativitätsprinzip in: Jahrbücher der Philosophie I, 99. 1913. Für die philosophische Diskussion wichtig: M. Frischeisen-Köhler: Das Zeitproblem, ebenda S. 129 f. bes. S. 148 ff. Vgl. auch: Moritz Schlick: Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips. Zeitschr. f. Philos. 159, 2. 1915. Zu Gehrckes von Frischeisen-Köhler zustimmend zitiertem Aufsatz „Die gegen die Relativitätstheorie erhobenen Einwände" in „Die Naturwissenschaften" 1913, Heft 3, S. 62 ff. ist die Diskussion mit M. Born in Heft 4, 7, 8 desselben Jahrgangs der „Naturwissenschaften" zu vergleichen. Es wird G. ein entschiedenes Missverständnis der Relativitätslehre nachgewiesen. Die mathematische Seite der Sache erläutert anschaulich: Lothar Heffter: Über eine vierdimensionale Welt. Freiburg i. Br. 1912. Herrn Prof. Heffter bin ich auch für Aufklärungen in persönlicher Diskussion Dank schuldig. Da es eine ganze Anzahl einführender Darstellungen gibt, ist es unnötig, diese hier durch eine neue zu vermehren.

[1]) Planck: Neue Bahnen 13.

förmig bewegte Systeme entsprechen. Der „Raum“ verhält sich zu diesem vierdimensionalen System wie die Ebene zum dreidimensionalen Raume. „Hiernach würden wir dann in der Welt nicht mehr den Raum, sondern unendlich viele Räume haben, analog wie es im dreidimensionalen Raume unendlich viele Ebenen gibt. Die dreidimensionale Geometrie wird ein Kapitel der vierdimensionalen Physik“[1]) (sollte man nicht hier statt „Physik“ lieber „Kinematik“ sagen?). Raum und Zeit werden so gegen einander relativ — aber, und das ist für den Philosophen wichtig — es wird damit nicht etwa „die Welt“ relativiert; nur wird an Stelle von 2 von einander unabhängigen Absolutheiten, dem dreidimensionalen Raume und der eindimensionalen Zeit, eine einzige vierdimensionale Absolutheit gesetzt. Dafür nun scheint H. Minkowski der Ausdruck „Relativitätspostulat“ sehr matt. „Indem der Sinn des Postulats wird, dass durch die Erscheinungen nur die in Raum und Zeit vierdimensionale Welt gegeben ist, aber die Projektion in Raum und Zeit noch mit einer gewissen Freiheit vorgenommen werden kann, möchte ich dieser Behauptung“ (scil: der Invarianz aller von der Bewegung unabhängigen Konstanten bei beliebigen Koordinaten-Umsetzungen im 4. dimensionalen System) „eher den Namen Postulat der absoluten Welt (oder kurz Weltpostulat) geben.“[2]) M. Planck drückt das nämliche Postulat so aus: „dass sämtliche von der Bewegung unabhängige Grössen, wie die Lichtgeschwindigkeit im Vakuum, die Konstante der Gravitation zwischen ruhenden Körpern, jede isolierte elektrische Ladung, die Entropie irgend eines physikalischen Gebildes, für beide Beobachter“ (scil in 2 gegeneinander geradlinig-gleichförmig bewegten Systemen A und B) „die nämlichen Werte besitzen. Dagegen gilt dieser Satz nicht für Grössen, wie die Energie, das Volumen, die Temperatur usw., denn diese Grössen hängen auch von der Geschwindigkeit ab, und ein für A ruhender Körper ist für B ein bewegter Körper.“[3])

Die Symmetrie von Raum und Zeit ist übrigens auch in dem System von Einstein und Minkowski nicht vollständig. Zwar hat die Auszeichnung der Zeit-Dimension erst einen Sinn, wenn das Bezugssystem festgelegt ist, aber dann erhält sie auch einen bestimmten Sinn. Das liegt schon in dem für die Kinematik unerlässlichen Begriff der Geschwindigkeit. Denn in diesem

---

[1]) H. Minkowski: Raum und Zeit (1908) Fortschr. 2, 59.

[2]) a. a. O. 62.

[3]) Planck: 8 Vorlesungen 118/9.

ist die Zeit „t“ dadurch ausgezeichnet, dass sie stets im Nenner erscheint. Fraglich kann nur sein, ob auch die Einsinnigkeit (Irreversibilität) der Zeit mitgesetzt oder aufgehoben ist. Die Relativierung der Zeitmessung fordert noch nicht die Aufhebung der Einsinnigkeit der Zeit. Es ist denkbar, dass 2 verschiedene Beobachter verschiedene Zeitordnungen besitzen, ja dass für A zwei Ereignisse a und b einander so folgen, dass a dem b vorangeht, während für B umgekehrt b dem a vorangeht,[1]) und dass trotzdem sowohl für A wie für B die Zeit „einsinnig“ bleibt. Dann bliebe die Zeit-Dimension ausgezeichnet dadurch, dass in ihr in jedem Bezugssysteme eine bestimmte Richtung positiv ist. Es kann fraglich sein, ob schon die reine Kinematik, die von Kausalität, Kraft und ähnlichen Begriffen nichts weiss, die Unumkehrbarkeit der Zeit braucht. Jedenfalls spielt diese Unumkehrbarkeit nach der bis jetzt ausgebildeten Theorie eine Rolle, sobald Physik getrieben wird (sobald das an sich rein mathematische vierdimensionale System den physikalischen Erscheinungen zugeordnet wird). Bei Einstein ist sie äquivalent mit der Annahme, dass es grössere Geschwindigkeiten als Lichtgeschwindigkeit nicht geben kann. Denn Einstein hat die Ungereimtheit der Annahme grösserer Geschwindigkeiten so bewiesen, dass er zeigte, aus grösseren Geschwindigkeiten würde folgen, dass ein Körper oder Effekt unter Umständen auch für dasselbe Bezugssystem eher an einem Endpunkte anlangt, als er vom Ausgangspunkte ausgegangen ist.[2]) Die ausgezeichnete Rolle der Lichtgeschwindigkeit erklärt sich daraus, dass die Unabhängigkeit der Lichtgeschwindigkeit vom Bewegungszustande des Beobachters der ganzen Theorie zu Grunde liegt.

Auch Planck setzt die Einsinnigkeit der Zeit voraus. Denn ohne sie verliert die Unterscheidung reversibler und irreversibler Prozesse, die für ihn „die erste wichtigste Einteilung aller physikalischen Prozesse ist“ [3]) ihren Sinn. Freilich entstehen dieser Einteilung (und damit dem Prinzip der Vermehrung der Entropie, auf dem sie fusst) Schwierigkeiten schon aus der oben als mit der „Einsinnigkeit“ der Zeit vereinbar bezeichneten Annahme, dass die Zeitfolge zweier Ereignisse sich für 2 verschiedene Beobachter verschieden darstellen kann. Der Physiker mag keinen Anlass haben, sich mit diesen Schwierigkeiten zu beschäftigen, da die

[1]) Heffter a. a. O. 21.
[2]) Vgl. Berg a. a. O. 372 f.
[3]) 8 Vorlesungen S. 19.

Gestirne sich relativ zur Lichtgeschwindigkeit zu langsam bewegen, als dass solche Folgerungen praktisch würden — aber grundsätzlich bleiben sie bestehen. Es ist selbstverständlich, dass diese Schwierigkeiten nicht bei der rein mathematischen Ausbildung einer vierdimensionalen Welt sondern erst bei der Zuordnung dieser Welt zu den „Tatsachen“ der Physik entstehen können. Dabei bleibe dahingestellt, ob es eine Gruppe physikalischer Tatsachen (etwa die der reversibeln Vorgänge) gibt, für die diese Schwierigkeiten fortfallen, d. h. deren Darstellung die Irreversibilität der Zeit nicht fordert oder doch die Umkehrung der Ablaufsfolge für verschiedene Beobachter erlaubt.

Bei der letzten Betrachtung habe ich mich absichtlich auf die Gegenstände der Physik beschränkt und das zugehörige Subjekt, den „idealen Physiker“ weggelassen. Soll dieser Physiker ein „diskursiv“ denkender Geist sein, d. h. von Voraussetzungen zu Folgerungen übergehen, soll es für ihn so etwas wie „Erkenntnisfortschritt“ geben, so setzt er eine einsinnige Zeit voraus. Die volle Gleichwertigkeit der Zeit mit den Dimensionen des Raumes (so dass im Denken so wenig wie im Gedachten eine Sonderstellung der Zeit bestände) wäre nur für einen „intellectus intuitivus“ möglich, der unzeitlich in ruhendem Schauen das Ganze der Welt erkennen könnte.

Der Logiker wird die Relativierung von Zeit und Raum zu einander in ihre letzten Konsequenzen verfolgen dürfen, gleichviel ob die physikalische Theorie schon jetzt oder überhaupt jemals Anlass hat, diese Konsequenzen zu ziehen. Wir nehmen also an, dass an Stelle des Raumes und der Zeit ein einziges vierdimensionales Gebilde trete, ein Ordnungssystem mit unter einander völlig gleichwertigen Dimensionen. In diesem ist die Bewegung oder Ruhe eines jeden Punktes unseres Raumes durch eine „Weltlinie“ bezeichnet. Jeder empirische Physiker kann selbst als einer solchen Weltlinie entsprechend angesehen werden (wobei sein Leib auf einen Punkt konzentriert gedacht wird). Für ihn stellt sich die Welt in Perspektive von dieser Linie aus dar. Es ist freilich nicht einzusehen, warum er nun eine Dimension als Zeit und eine Richtung dieser Dimension als Zeitablauf ausgezeichnet erlebt. Aber Analogieen weisen darauf hin, dass es ein falscher Anspruch ist, dies einsehen zu wollen. Wir ordnen die Farben bestimmten Wellenlängen zu; aber warum gerade diese bestimmte Wellenlänge dem Rot entspricht, ist schlechterdings nicht einzu-

sehen. Nur der umgekehrte Weg — vom Rot über die an rot erscheinendem Licht beobachteten Interferenzen u. s. f. zu der Wellenlänge ist gangbar. Bei entgegengesetzt gerichtetem Gedankengang, d. h. wenn man von der Undulations-oder der elektromagnetischen Lichttheorie ausgeht, gelangt man durch Einsetzung bestimmter Grössen wohl zu den Brechungs-, Beugungs-, Interferenz- etc. Erscheinungen am roten Licht, aber nicht zu seiner Röte. So vermag man von dem vierdimensionalen System her, wenn man zwei Weltlinien festlegt, wohl zu erkennen, ob sie sich kreuzen, d. h. ob die zwei realen Punkte je „zusammenstossen", aber nicht dazu, die Vergangenheits- und die Zukunftsrichtung für jeden der Punkte festzustellen. Vielmehr: die Richtungen jeder Weltlinie wären nur durch willkürliche Festsetzung unterschieden, wie die + und die —Richtung bei Raum-Koordinaten. Es ist ebenso „zufällig", d. h. erst von Eigentümlichkeiten des Erlebens abhängig, die für die „absolute Welt" gleichgültig sind, welche Dimension man als „Zeit", welche Richtung in ihr man als „Zukunft" interpretiert, wie es „zufällig" ist, welche Wellenlängen gerade dem sichtbaren Spektrum, und innerhalb seiner dem Rot entsprechen. Damit ist der eigentümliche Gehalt der Zeit vollkommen ausgeschaltet, damit verlieren alle Ausdrücke, in denen die Zeit vorkommt, ihren spezifischen Sinn. Die vierdimensionale Welt ist nicht mehr eine Welt des Geschehens; Kausalität, d. h. notwendiges Hervorgehen eines späteren Stadiums aus einem früheren verwandelt sich in Zugehörigkeit beider „Stadien" zu demselben Inbegriffe von Weltlinien. Scheinbar ist die vierdimensionale Welt an Reichtum der Bestimmungen der 3 + 1 dimensionalen Raum-Zeit-Welt gleichwertig — in Wahrheit ist eine Bestimmung ausgeschaltet. Vom „Erlebten" rückt auf diese Weise die mathematische Physik eine Schicht weiter ab, als bisher möglich schien — sie verwirft das Erlebnis-Moment, das noch das abstrakteste, „lebensfremdeste" Denken mit der am meisten erdgebundenen und stoffversenkten Vitalität teilt, die Zeitrichtung, die im Streben, im Fortgezogenwerden, in der Angst vor dem Ende und der Hast der Bewegung ebenso enthalten ist wie im Gedankengange, in der Folgerung und im Schliessen. Die Einsinnigkeit des Denkens erscheint dem vieldimensionalen System der Wahrheiten gegenüber durchaus als „subjektive" Zutat oder Grenze. (Es ist wichtig, dass man diese beiden Ausdrücke, die so Verschiedenes bedeuten, hier als gleichwertig neben einander

setzen kann.) So möchte man in der Tat geneigt sein, die Ausschaltung der Zeitrichtung für eine Näherung an das Ideal der „objektiven Welt“ zu halten, dem die Physik nachstrebt. Es hat seinen sehr tiefen Sinn, dass Minkowski die Bezeichnung „Relativitätsprinzip“ gegen die scheinbar entgegengesetzte „Postulat der absoluten Welt“ vertauscht. Die Relativierung dient ja nur dem Streben, die Messungs-Ergebnisse hinüberzuretten in eine „Welt“, die ein blosses vierdimensionales Ordnungssystem ist.

Es ist der Vorzug eines radikalen Zu-Ende-Denkens, einer völligen Ausschaltung der Zeit-Richtung in ihrer Besonderheit, dass sich der Sinn der „Relativierung“ enthüllt. Sie ist ja nicht ein Spiel geistreichelnder Skeptiker sondern ein Mittel der strengsten, objektivsten Wissenschaft. Erkannte Relativität macht von der Relativität unabhängig, erlaubt, aus den Tatsachen das vom „Standpunkt“ des Erkennenden Abhängige auszuschalten. Mit der Relativierung der Raum-Grösse etwa gewinnt man zugleich die Möglichkeit, Grössen von absoluter Bedeutung (die Grössen der Elektronen z. B.) festzulegen. Indem das Relative an den „Tatsachen“ erkannt wird, wird zugleich das von dieser Relativität Unabhängige als Absolutes herausgearbeitet. So scheint die Relativierung der Zeit einen Blick zu erlauben in eine zeitlose Ewigkeit — in die rein mathematischen Zusammenhänge einer über alle Veränderung erhabenen Welt. Indessen wir wissen schon: dies ist nur möglich durch Ausschaltung alles Zeitlichen — d. h. aber nicht nur unseres Lebensinhaltes sondern noch des allgemeinsten Schemas unserer Lebensform. Mit welchem Rechte schiebt sich diese ertötete Welt an die Stelle des Lebens? Mit dem Rechte der physikalischen Objektivierung — wird der Physiker sagen, sofern er sich wirklich versteht. Also erscheint die „absolute Welt“ abhängig vom Erkenntnisziele der Physik, nur gültig relativ zu ihm. Wir haben — mit Minkowski — in der Relativierung das „Postulat der absoluten Welt“ erkannt, wir sehen jetzt, dass diese „absolute Welt“ selbst relativ wird zu einem Erkenntnisziel — an Stelle der Abhängigkeit vom erlebenden Ich scheint eine Abhängigkeit von einem Ich getreten zu sein, das nur noch bestimmt gerichteter Erkenntniswillen ist. Dieses Ergebnis kommt vielleicht manchen überraschend, sie mögen einen verborgenen Trugschluss argwöhnen. Daher wird es nötig sein, die Betrachtung zu verallgemeinern. Von dem Beispiele der physikalischen Relativierung aus muss ein allgemeiner Ausdruck für

das Verhältnis des Relativen zum Absoluten gesucht, dann die Abhängigkeit des Erkannten vom Ich durch die so gewonnenen Einsichten beleuchtet werden.

II. Kapitel.
Relativität und Absolutheit.

§ 5. Der Sinn der Relativierung.

Unserem Erleben liegt jede Art von Relativierung fern, wir erleben nicht Erlebnisse sondern Wirklichkeiten: den Baum als gross, die Wärme eines Frühlingstages als wohltätig. Wenn man sagt: wir übertragen den Eindruck der Grösse oder die wohltätige Wirkung auf die Wirklichkeit, so beschreibt man damit durchaus nicht unser Verhalten. Es findet ganz und gar kein „Übertragen" statt, sondern ein einfaches Auffassen der Grösse und der gliederdurchströmenden Sonnenwärme als Grösse des Baumes, als wohltätige Wärme des Frühlingstages. Nicht nur genetisch geht die Richtung der Aufmerksamkeit auf die „Dinge" überall voraus vor der späten Richtung auf das Erleben als solches — nein, dauernd bleibt diese Wirklichkeits-Auffassung die ungezwungene, herrschende, die wir nur aus besonderer Veranlassung oder durch besondere Schulung verlassen. Wenn aber auf die Beziehung eines Erlebenden nicht geachtet, einfach das „Ding" erlebt wird, dann besitzt dies eine fraglose Absolutheit. Erst von der reflektierten Umstellung her die „natürliche" Anschauungsweise betrachtend, gelangt man zu Ausdrücken wie: die Unbedingtheit, das einfache Dasein des Erlebnisses wird auf die „Dinge", auf die „Wirklichkeit" übertragen. Anlässe zu dieser Umstellung geben die aus den „Dingen" unerklärlichen Änderungen der Erlebnisse, sowie die beim Zusammenwirken mit anderen und bei der sprachlichen Verständigung hervortretenden Verschiedenheiten der Erlebnisse Verschiedener bei „demselben" Ereignisse der Wirklichkeit. Nun wird die „Grösse" als Grösse relativ zu unserem Körper, oder relativ zu unserer Erwartung (gemäss unserer Kenntnis von Bäumen dieser Art), die Wohltätigkeit als Wohltätigkeit für mich (weil ich nach Sonne mich sehnte — oder weil ich fröstelte) gefasst. Aus dem einfachen Erleben der Dinge wird eine Zerlegung des Erlebnisses in das Ding, mich und eine Relation des Dinges auf mich. Nun heisst es: „Wohltätigkeit" ist relativ zu dem, auf

den etwas wohltätig wirkt, „Grösse“ ist relativ zu den eigenen Massen oder der auf das eigene Wissen gegründeten Erwartung. Der Satz: „etwas ist relativ“ hat ja überhaupt keinen vollständigen Sinn, sondern nur der Satz: „etwas ist relativ zu etwas anderem“. Die Wendung: „jede Bestimmung ist (gilt) nur relativ“ hat den Sinn: das einfache, fraglose Dasein des Erlebten in den „Dingen“ löst sich auf in eine Relation der „Dinge“ auf den „Erlebenden“. Diese Wendung ist also nur scheinbar skeptisch, wenn man unter Skepsis die Leugnung der Erkenntnismöglichkeit versteht. Wenn man die Relativierung als Korrektur der ersten „natürlichen“ Auffassung betrachtet, so hat man Recht — aber Korrektur bedeutet nicht Negation. Das Erlebnis (des Baumes als gross) wird nicht etwa negiert, sondern nur als abhängig von Eigenschaften oder früheren Erlebnissen des Erlebenden erwiesen. Die naive Behauptung der Allgemeingültigkeit des Erlebnisses wird abgewiesen — dafür aber wird die Allgemeingültigkeit auf die Relation des Eindrucks zu dem Erlebenden übertragen.

Erst nach dieser Besinnung auf die Bedeutung der ersten, ursprünglichsten Relativierungen kann der Sinn des Wortes „absolut“ genauer festgestellt werden. „Absolut“ ist nicht gleich: einfach daseiend sondern bedeutet: losgelöst, abgelöst — d. h. also daseiend ohne Rücksicht auf anderes. In diesem Ausdruck liegt also keine einfache Position sondern bereits eine Negation der Negation. Auch Newton definiert die absolute Zeit und den absoluten Raum mit Hilfe einer Negation: „Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfliesst an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgend einen äusseren Gegenstand.“ „Der absolute Raum bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äusseren Gegenstand stets gleich und unbeweglich“.[1]) Die innere Gleichheit (Homogeneität) erlaubt es, Raum- und Zeitgrössen unabhängig vom Orte mit gleichem Masse zu messen. Mass und Ort sind unabhängig von der Erfüllung. Gegenüber unserer ersten Besinnung fällt auf, dass Newton den absoluten Raum nicht als losgelöst vom einzelnen Beobachter oder Erlebenden sondern als losgelöst von jedem äusseren Gegenstand fasst. Die Sonderstellung des Erlebenden zu jedem Erlebnis ist hier nicht berücksichtigt; denn der Physiker Newton lebt so sehr innerhalb seiner Wissenschaft, dass er den Erlebenden

[1]) Mathematische Prinzipien der Naturlehre, übersetzt von Wolfers (1872) S. 25.

nur als Gegenstand, seine Erlebnisse nur als Abbildungen des Seienden vom äusseren Standpunkte aus würdigt. Als Physiker hat Newton dazu zweifellos das Recht. Auch wir vereinfachen uns die Aufgabe zweckmässig dadurch, dass wir zunächst auf diese Gleichstellung des Erlebenden mit jedem beliebigen Gegenstand eingehen. Die Notwendigkeit, diesen Standpunkt zu verlassen, wird sich bald und umso deutlicher ergeben.

Die Absolutheit ist bestimmt als Befreiung von der Relativität. Es ist zu fragen, wie diese Befreiung vor sich geht. Nehmen wir eine Zeitbestimmung als Beispiel. Wenn ich jetzt sage: „vor sechs Jahren", so habe ich einen Zeitpunkt der Vergangenheit bestimmt. Aber diese Bestimmung gilt nur mit Bezug auf „Jetzt", den Zeitpunkt, an dem ich sie mache. Diese Erkenntnis der Relativität der ersten Bestimmung ist Voraussetzung aller weiteren Schritte. Ich bestimme nun den Zeitpunkt meiner Bestimmung selbst, d. h. ich wähle zum Ausgangspunkt der Zeitbestimmung einen Zeitpunkt, von dem ich „jetzt" einen bestimmten zeitlichen Abstand habe. Dieser Zeitpunkt (z. B. der Anfang einer historischen Ära) ist unabhängig vom Flusse der Zeit, aber er ist nicht unabhängig von „irgend einem äusseren Gegenstand." Nur: der äussere Gegenstand, von dem er abhängt, ist genau bestimmt und zugleich als beliebig erkannt. Er kann durch einen anderen (den Anfangspunkt irgend einer anderen Ära) ersetzt werden, wenn nur der Zeitabstand beider bekannt ist. Man muss also dreierlei unterscheiden: 1. die Voraussetzung einer gleichförmig ablaufenden, von jeder Zeiterfüllung unabhängigen Zeit. Diese absolute Zeit ist Hintergrund jeder Bestimmung, aber selbst nicht bestimmbar. 2. Die Wahl eines bestimmten Ausgangspunktes, der im Zeitlauf festliegt. 3. Die Erkenntnis der Beliebigkeit dieses Ausgangspunktes. Die Erkenntnis der Relativität und die Aufnahme der Relation in der Bestimmung ist also ein Schritt in Richtung der absoluten Bestimmung. Das gilt ganz allgemein, z. B. ebenso für das Maas des Abstandes wie für den Ausgangspunkt, ebenso für räumliche wie für zeitliche Bestimmung.

Die Unmittelbarkeit des Erlebens wird im Erkennen relativiert, aber indem die erkannten Relationen mitgesetzt werden, erlangt das so erweiterte Objekt des Erkennens tatsächlich ein höheres Mass von Unabhängigkeit. Alle Bestimmungen vollziehen sich auf einem Hintergrund absoluter Bestimmbarkeit (als welcher

Raum und Zeit anzusehen sind). Das Einzelne erscheint dann nicht mehr relativ zu einem Erlebenden sondern relativ zu einem beliebigen Ausgangspunkte und Massstabe der Bestimmung. Soweit tatsächlich der Erlebende nicht ausgeschaltet werden kann, wird er selbst als ein beliebiger, beliebig zu ersetzender Gegenstand gedacht.

Nun scheint aber die physikalische Relativitätstheorie noch eins zu lehren: die mehreren absoluten Ordnungen, die zunächst angenommen wurden, können nicht endgültig unabhängig von einander sein. Ihre Absolutheit ist vorläufig. Sie müssen relativ zu einander betrachtet werden. Dadurch wird eine Absolutheit höherer Ordnung gewonnen. Die physikalische Relativitätslehre führt zum Postulat der absoluten Welt. Verallgemeinert man dies, so ergibt sich: ein Absolutes, das andere Absolute als unabhängig neben sich hat, ist nur scheinbar absolut — die verschiedenen Absolutheiten müssen gegeneinander relativiert werden, um ein Alsolutes höherer Ordnung zu ergeben. Es fragt sich: gibt es Grenzen dieser Relativierung als eines Strebens zu höherer Absolutheit und wo liegen diese Grenzen?

§ 6. Die Grenzen der Relativierung.

Die Antwort auf die letzte Frage scheint selbstverständlich: die absolute Welt, sofern sie wirklich absolut, als allumfassendes Ganzes, bestimmt ist, ist die Grenze der Relativierung. Aber diese Antwort birgt die Frage wieder in sich. Lässt sich dieses absolute Ganze überhaupt noch bestimmen? Gemeint ist hier nicht: können wir es vollkommen erkennen, so dass jedes Einzelne als Stück dieses Ganzen völlig bestimmt wäre. Die Verneinung dieser Frage wäre ja eine selbstverständliche Trivialität. Vielmehr: lassen sich die wesentlichen Ordnungs-Richtungen der absoluten Welt bestimmen? Man kann sich den Unterschied klarmachen, wenn man einmal die Raum-Zeit-Welt Minkowskis als Repräsentantin der absoluten Welt gelten lässt. Dann wären die wesentlichen Eigenschaften der absoluten Welt als die der vierdimensionalen Raum-Zeit-Welt vollständig bestimmbar. Als wesentlich hätten dabei die Eigenschaften zu gelten, die 1. das Ordnungssystem dieser Welt bestimmen, 2. die Überführung der einzelnen „Tatsachen“ in die Ordnung der absoluten Welt ermöglichen. Nicht aber wäre die absolute Welt vollkommen erkannt — denn

dazu gehörte die Erkenntnis aller Tatsachen als Bestandteile der absoluten Welt.

Es ist von den Tatsachen im Gegensatze zum Ordnungssystem die Rede gewesen. Die einzelne Tatsache hat nun — ebenso wie das letzte Ordnungssystem — etwas an sich, was sich der Relativierung entzieht. Planck hebt hervor, dass gewisse Natur-Konstanten gerade mit Hilfe der Relativierung von Raum und Zeit erhalten bleiben, d. h. für Beobachter auf verschiedenen gradlinig-gleichförmig gegen einander bewegten Bezugssystemen dieselbe Grösse haben. Sie bleiben dadurch unabhängig von einer für uns nicht feststellbaren Eigentümlichkeit unseres Bezugssystems. In ihnen erhält sich also ein Stück absoluter Tatsächlichkeit. Aber auch die übrigen Massbestimmungen, die von der Geschwindigkeit abhängen und sich demnach mit dem Bezugssystem ändern, bleiben insofern bewahrt, als ihnen in jedem Bezugssystem bestimmte Werte entsprechen. Ihr Mass enthält also zwar einen unbekannten Einschlag, aber, wenn dieser (praktisch: willkürlich) festgesetzt ist, dann ist es bestimmt. Die Forderung an die physikalische Welt, dass sie für alle physikalischen Tatsachen Platz biete, muss ja erfüllt werden. Aber was sind physikalische Tatsachen? Sie treten auf als Masszahlen, diese Masszahlen sind gewonnen aus einzelnen Messungen. Es scheint also, als seien die einzelnen Messungen die letzten Tatsachen. Aber die einzelne Messung ist zugleich abhängig von wechselnden physikalisch-irrelevanten Umständen; die Relativität wird durch eine Wiederholung der Messungen und den Ausgleich der Beobachtungsfehler unschädlich gemacht — d. h. aus der Physik hinausgewiesen — nur in dem Präzisionsmass (dem wahrscheinlichen Fehler) der Messung bleibt ihre Spur erhalten. Es ist also doch nicht die einzelne Messung als solche Tatsache der Physik sondern etwas an ihr, das in ihrem Einfluss auf das Durchschnittsergebnis zum Ausdruck kommt. Aus den Messungen wird die Konstante errechnet. Wenn dieses Rechnungsverfahren sich durch Annahme eines anderen Mass- oder Bezugs-Systems ändert, bleibt doch der gemessene Wert Grundlage der neuen Berechnung. Die letzten Tatsachen der Physik sind also als solche gar nicht fassbar, denn es sind die „richtigen“ d. h. von physikalisch-irrelevanten Umständen unabhängig gemachten Messungen. Diese Unabhängig-Machung aber lässt sich nicht für die einzelne Messung, nur für den Durchschnitt einer Reihe von Messungen vollziehen. Die einzelne Messung ferner ist

vom Messinstrument, seinem Zustande u. s. f. abhängig, sie ist als physikalische Tatsache erst fassbar, wenn man diese Abhängigkeit kennt. Schon die Längenmessung z. B. muss die Änderung des Massstabs durch die Temperatur berücksichtigen. So wird also die „Tatsache“ doch wieder abhängig vom Ganzen der Physik. Es liegt daher nahe, die absolute Tatsache nicht in der — schon mit physikalischen Voraussetzungen behafteten — Messung zu suchen, sondern in dem Erlebnis des Messenden, das die Messung ermöglicht. Gewöhnlich wird diese Meinung so ausgedrückt, dass es heisst, die „Empfindungen“ seien die letzten Tatsachen, eben so der Physik wie aller anderen Wissenschaften. Unter Empfindungen meint man dabei die letzten noch selbständig vorstellbaren Elemente der Wahrnehmungen, d. h. der Erlebnisse, die wir als von Körpern herrührend unmittelbar auffassen. Aber der Physik ist die Empfindung als solche ganz gleichgültig, sie betrachtet es als einen Fortschritt, dass die alte Einteilung nach Empfindungsgruppen aufgegeben werden kann. Die Empfindungsqualitäten werden nicht erst durch die Theorie beseitigt, was der Sensualismus durch die „Denkökonomie“ zu erklären versucht, vielmehr schon die physikalische Beobachtung vereinfacht soweit als möglich die benutzten Empfindungen, um sich vom Zustand des Beobachters unabhängig zu machen. Es wird oft nur das Vorbeigehen eines Lichtstreifens oder Zeigers an einer Skala, oder etwa die Umkehr- oder Ruhepunkte des Signals an der Skala beobachtet, die Zeitbestimmung wird womöglich durch graphische Methoden, d. h. durch Messung eines Längenabstandes ersetzt, bei der Längenmessung selbst dem Augenmasse so wenig wie möglich anvertraut (der Nonius z. B. erlaubt die Ausschaltung des Augenmasses zwar nicht völlig, aber doch so, dass es nicht mehr Grössenunterschiede zu schätzen sondern nur noch zu entscheiden hat, welches von zwei Strichpaaren einer ungebrochenen Geraden am nächsten kommt). Die Beobachtungen der Physik machen also, je vollkommener sie werden um so mehr, die Mannigfaltigkeit der Empfindungen entbehrlich und arbeiten so dem System der Physik vor, das die Empfindungsqualitäten im Prinzip völlig ausschaltet. In Wahrnehmungs-Erlebnissen freilich sind die letzten Tatsachen der Physik fundiert — jede Messung beruht zuletzt auf einer Wahrnehmung eines Erlebenden. Aber die Behauptung, dass die Elemente der Physik Empfindungen seien, verwechselt erstlich die Wahnehmung mit den in ihr nachweis-

baren Empfindungen, setzt also eine Anzahl isolierter Momente an Stelle des Wahrnehmungsganzen, und lässt zweitens, trotz dieser unbemerkten Reduktion, viel zu viel von der Wahrnehmung, nämlich deren Qualitätsgehalt, als physikalisch wesentlich erscheinen. Bei der Messung aber wird von der Qualität als solcher ganz abgesehen; nur eine Gleichheit oder Ungleichheit von Qualitäten, ein Zusammenfallen einer Qualität mit einem Orte wird beachtet und bildet die Wahrnehmungs-Grundlage der physikalischen Tatsache. Freilich: der Qualitätsgehalt der Wahrnehmung ist damit nicht fortgeschafft. Er bleibt bestehen und fordert ausserhalb der Physik Berücksichtigung ebenso wie andere in der Physik ignorierte Erlebnisse und Seiten von Erlebnissen z. B.: dass Ganze vorhanden sind, die sich nicht durch blosse Summation ihrer Teile erschöpfen lassen. Indem die Physik das alles aus ihrer Welt hinauswirft, beweist sie, dass ihre Welt nur für sie absolut, dass sie nicht die ganze Welt, nicht absolut absolut ist. Denn die Welt der Physik nimmt nicht alles Erlebte oder am Erlebnis Aufweisbare in sich auf, obwohl dies alles den Anspruch macht, aufgenommen zu werden. Ist so die absolute Welt der Physik nicht der Inbegriff alles Erkennbaren, dann ist sie auch nicht von jeder Beziehung gelöst, sondern muss zu dem in Beziehung gedacht werden, was ihre Unterscheidung von anderen Teilen dieses Inbegriffs rechtfertigt.

Auch die untere Grenze der Relativierung erhält so eine neue Relativität — die letzten Tatsachen der Physik sind nicht letzte Gegebenheiten, sondern ebenfalls von dem abhängig, was die Physik von anderen Teilen der Erkenntnis unterscheidet. Sie sind noch weniger die einzigen Tatsachen. Das lässt sich allgemein durch einen Satz aussprechen, der als Satz der Positivität bezeichnet werden kann: Alles Erlebte oder an einem Erlebnis Aufweisbare hat den Anspruch, in einer Tatsache anerkannt zu werden. Diese anonyme Tatsächlichkeit, dieser blosse Anspruch bildet die untere Grenze der Relativierung.

Es sind nun die Verhältnisse soweit geklärt, dass ein allgemeiner Ausdruck für das Verhältnis des Absoluten und Relativen zu einander gesucht werden kann. Da das Absolute d. h. von aller Beziehung Gelöste doch wieder in eine Beziehung verflochten wird, entsteht ein Widerstreben der Bestimmungen des Absoluten gegen einander — eine Dialektik.

§ 7. Die Dialektik des Absoluten und Relativen.

Der absolute Raum relativiert die Richtung, d. h. macht sie abhängig vom Beobachter, die absolute Raum-Zeit-Welt relativiert zugleich Längen- und Zeitmass, sodass beide abhängig werden vom Bewegungszustand des Bezugssystems. Der unerschütterten Weltauffassung gegenüber bedeutet das zuerst eine Lösung des in ihr Verbundenen und dann eine Verschiebbarkeit der von einander gelösten Teile gegen einander. An der erlebten Tiefe und Höhe wird die Massenanziehung geschieden von der räumlichen Richtung — an dem Bewegungszustand wird die (allein nachweisbare) Beschleunigung geschieden von der gradlinig-gleichförmigen Geschwindigkeit. Dabei zeigt sich dann der eine Bestandteil (die Richtung im absoluten Raum, die absolute Geschwindigkeit) als nicht bestimmbar — aber doch vorauszusetzen, weil er gegenüber den Verschiebungen des anderen (der Anziehung, der Bewegung) allein die Einheit der Welt garantiert. Das Absolute ist also unbestimmbar und doch zur Vereinheitlichung des Relativen gefordert, das Relative ist das Bekannte und doch niemals vollständig Bestimmbare — es sei denn, dass über das Absolute eine (für uns willkürliche) Annahme gemacht würde. Das Erlebte oder Gemessene wird relativ im Verhältnis zu einem Absoluten — und das Absolute ist absolut nur relativ zu einem Relativen. Der absolute Raum ist absolut im Gegensatz zu jeder von einem beliebigen Koordinatensystem her gemachten Raumbestimmung, die einzelne Raumbestimmung ist relativ, verglichen mit dem absoluten Raum.

Entsprechend verhält es sich, wenn wir die untere Grenze der Relativierung betrachten. Das einzelne Erlebnis, die einzelne Messung hat einen absoluten Anspruch. Andererseits: dieses Erlebnis, diese Messung ist relativ zu dem Erlebenden und Messenden. Drittens: die Erkenntnis dieser Relativität ermöglicht die Bestimmung eines absoluten Anteils an dem Erlebnis oder der Messung — oder, um einen schon gebrauchten Ausdruck nun terminologisch festzulegen, die Ausscheidung der „Tatsache“ aus Erlebnis oder Messung (die Messung ist selbst der Beginn der Tatsachen-Ausscheidung in einer ganz bestimmten Richtung). Und zwar erlaubt die Erkenntnis der Relativität die Absolutiernng genau so weit, wie sie selbst gediehen ist. Die Erkenntnis der Relativität überhaupt erlaubt uns den unbestimmten Hinweis, auf eine Absolutheit

überhaupt, die Erkenntnis einer bestimmten Relativität z. B. der Relativität des Vertikalen zur Massenanziehung erlaubt es, dem Absoluten — in diesem Falle dem absoluten Raume — eine Eigenschaft — hier die Richtungsgleichwertigkeit (Homogeneität inbezug auf die Richtung) zuzuschreiben. Man sieht: die gegenseitige Abhängigkeit der Relativität und Absolutheit von einander bleibt nicht ausserhalb der besonderen Bestimmungen des einzelnen Falls sondern spezifiziert sich für jede Art der Relativierung. So werden die Formeln, die zuerst vielleicht wie eine paradoxe Spielerei klingen, mit ernstem Inhalt erfüllt. Die Formeln lauten:

„Das Absolute ist absolut nur relativ zu einem Relativen. Das Relative ist, soweit es in seiner Relativität bestimmt ist, absolut bestimmt."

Das absolut Absolute müsste für alles am Erlebten Aufweisbare den absoluten Ausdruck bieten. Dabei würde „alles am Erlebten Aufweisbare" sich als ein Ausschnitt aus dem Absoluten erweisen,[1]) von dem jeder einzelne Teil erst in den Beziehungen zu allen Teilen des Absoluten bestimmt wäre. Das absolut Absolute ist nur in Form eines unbekannten Zieles erfassbar. Die Absolutheiten, von denen wir Bestimmtes aussagen können, sind alle relativ-absolut. Sie erweisen sich dadurch als nur relativ absolut, dass sie aus den Erlebnissen nur gewisse Momente berücksichtigen. Sie sind also relativ zu dem Grunde der Bevorzugung dieser Elemente. Dieser Grund ist ein besonderes Erkenntnisziel (wie zunächst vorauszunehmen, bald zu beweisen ist). Also ist jedenfalls das Relativ-Absolute (in dessen Sphäre die absolute Welt Minkowskis gehört) abhängig von einem besonderen Erkenntnisziele. Aber auch das absolut Absolute ist nur als Ziel fassbar, d. h. sein Begriff ist von einer Strebensrichtung abhängig — nur nicht mehr von einer durch ein besonderes Ziel besonderten Strebensrichtung sondern von der in allem Erkennen überhaupt liegenden Strebensrichtung.

Die Verhältnisse des Absoluten und Relativen zu einander weisen also hin auf die Abhängigkeit vom Erkennen. Die Dialek-

---

[1]) Das absolut Absolute muss schon deshalb mehr enthalten als das in irgend einem Erlebten Aufweisbare, weil es das in dem Erleben aller Erlebenden Aufweisbare umfassen muss. In den Erweiterungen der Welt, die die Naturwissenschaft durch Entdeckung neuer Klassen von Vorgängen (z. B. der magnetischen Vorgänge, der Radioaktivität) uns schenkt, wird ein Zipfel möglicher Erlebnis-Arten in unser Erleben hineingezogen.

tik des Absoluten und Relativen kann ohne diese Rücksicht nicht dargestellt werden, sonst klappert man mit leeren Worthülsen. Damit ist der Zusammenhang mit dem Problem des Idealismus angedeutet, aber nicht hergestellt. Denn wieweit und in welchem Sinne Abhängigkeit vom Erkennen auch Abhängigkeit von einem erkennenden Ich bedeutet, ist noch nicht ausgemacht. Immerhin: die Vorläufigkeit einer rein objektiven Betrachtungsweise ist jetzt schon klar.

III. Kapitel.

Relativität und Idealismus.

§ 8. Das Urteil und die Grenzen der Relativierung.

Unsere Betrachtung war bisher wesentlich auf das zu erkennende Objekt gerichtet, wir haben eingesehen, dass das erkennende Ich herangezogen werden muss. Zwischen beiden Arten der Untersuchung muss vermitteln eine rein logische, auf den Sinn des Urteils als solchen gerichtete.[1])

Das Urteil ist das Grundgebilde des Erkennens, da der leitende Wert „Wahrheit" auf einzelne Urteile unmittelbar angewendet wird, nicht aber auf Bestandteile des Urteils, die keine Urteile sind, nicht auf Gebilde, die in der Materie mit dem Urteile von gleicher Ordnung sind (Fragen usw.) und auch auf Gebilde höherer Zusammensetzung (Erkenntnissystem) nur durch Vermittelung der in sie eingehenden Urteile. So könnte man geneigt sein, in dem Urteil etwas Absolutes zu sehen — denn was für sich wahr sein kann, das muss doch vor allem für sich sein. Zwei Betrachtungen sind geeignet, diesen Glauben zu erschüttern. Erstlich gibt es für die Wahrheit eines Urteils kein hinreichendes dem Urteile immanentes Kriterium. Vielmehr: die Wahrheit jedes Urteils enthält in sich einen Hinweis auf Alogisches, also auch Urteils-Jenseitiges. Insofern ist in jedem Urteil etwas ihm Transzendentes gesetzt. Zweitens: die einzelnen Bestandteile des Urteils

---

[1]) Ich schliesse mich im folgenden an meine Darstellung der Urteilslehre an (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 48 ff., Leipzig 1908). Für die hier wichtigen Probleme kann die Theorie Lasks (Die Lehre vom Urteil, Tübingen 1912), so wichtig sie an sich ist, ausser Betracht bleiben. Ich denke, mich später mit ihr auseinander zu setzen.

lassen sich nicht für sich bestimmen sondern bedürfen zu ihrer Bestimmung eines Zusammenhangs.

Dies zweite Argument muss, weil für unseren Gedankengang wichtig, genauer betrachtet werden. Wir können uns dabei mit der Art von Urteilen begnügen, von denen aus die eine Grenze der Relativierung gewonnen wird: mit den eine Tatsache konstatierenden Urteilen. Sie unterscheiden sich vom blossen Erlebnis nicht nur dadurch, dass sie dessen Gehalt erkennen, sondern ausserdem noch durch die Zuweisung dieses Gehalts an einen bestimmten Ort der Wirklichkeit, endlich durch das, was allen Urteilen gemeinsam ist, durch die Stellungnahme (Bejahung oder Verneinung). Ihre Formel ist also: „Dies als jetzt hier befindlich bejaht.“ Von der meist damit verbundenen Beziehung der Qualität auf ein „Ding“ wird dabei ausdrücklich abgesehen. Schon in der Auszeichnung eines bestimmten Gehalts z. B. einer Qualität sind Urteile der Unterscheidung mitgesetzt. Aber erst durch die Zuweisung an eine zeitliche (räumliche, raum-zeitliche) Stelle wird aus der Auszeichnung der Qualität die Behauptung einer Tatsache. Wenn man der Rede von „allgemeinen Tatsachen“ einen bestimmten Sinn geben will, so muss man damit die Behauptung meinen, dass es Stellen der Wirklichkeit gibt, an denen dies oder das sei — die Allgemeinheit der Tatsache (im Gegensatz zu der gegen Allgemeinheit und Besonderung indifferenten „Phänomenalität“) ist also auf besondere Tatsachen, d. h. auf Beziehungen des Gehalts zu besonderen Stellen[1]) fundiert. Die beiden, im Tatsachenurteil enthaltenen Gegenstände, Qualität und Stelle, sind beide nicht isoliert bestimmbar. Was „kreisförmig, sauer, blau oder Ton c“ bedeutet, ist nur verständlich durch Unterscheidung von anderen Qualitäten, setzt ein Ganzes der Qualitäten voraus. Man könnte einwenden: das trifft nur die Benennung. Wir müssen uns verständigen, was das Wort „sauer“ bedeuten soll,

---

[1]) Diese „Beziehung“ ist also zu unterscheiden von der Beziehung des Inhalts auf die „Form der Realität“, in der Rickert (Gegenstand, 3. Aufl., 209) den Sinn der „Realurteile“ sieht. Die allgemeine Formbeziehung, die R. meint, kommt jedem Realurteil in gleicher Weise zu; die Beziehung, die ich meine, ist in jedem Realurteile eine andere — und nur das Vorkommen einer solchen Beziehung (der Qualität zur Stelle) ist allen Realurteilen gemeinsam. Der Unterschied ist zunächst in der Art und dem Wege der Betrachtung begründet. Es soll an dieser Stelle nicht untersucht werden, ob eine sachliche Differenz besteht, weil eine solche Untersuchung weit über das Thema dieses Aufsatzes hinausführen würde.

und wir können dies nur durch Unterscheidung von süss, bitter u. s. f. Aber diese Notwendigkeit der Benennung beruht auf einer tieferen sachlichen, von der sozialen Funktion der Verständigung und Mitteilung ganz unabhängigen Notwendigkeit. Man denke sich Robinson, der auf seiner Insel eine ungewöhnliche Himmelsfärbung gesehen hat, und der dies Erlebnis als Tatsache festhalten will. Man nehme überdies an, dass er es sich abgewöhnt hat, in Worten zu denken. Er wird sich dann vielleicht aus Steinen, Vogelfedern etc. eine Sammlung farbiger Gegenstände gemacht haben. Er merke sich einen von diesen als jener Himmelsfärbung ähnlich und beziehe ihn auf eine Stelle des West-Horizonts und auf einen der Striche, durch die er auf seinem Kalenderbaume die verflossenen Tage anmerkt. Diese Beziehung kann wortlos, z. B. durch eine Geberde vollzogen werden. Hier fehlt die Rücksicht auf andere und das Medium der Sprache, aber es bleibt das allgemeine Hilfsmittel der Bezeichnung. Denn Robinson kann wie wir alle das Erlebnis nicht als solches festhalten — die zeitlose Geltung der Tatsache wird daher vertreten durch ein zu jeder beliebigen Zeit auffindbares oder herstellbares „Zeichen". Dass dies Zeichen als ein dauerndes Ding (eine so und so gefärbte Vogelfeder) existiert, mag zweckmässig sein, ist aber nicht notwendig. Gesetzt, Robinson habe ein vortreffliches Farbengedächtnis, so könnte er vielleicht die Himmelsfärbung sich so einprägen, dass er sie zu beliebiger Zeit willkürlich zu reproduzieren vermöchte — dann diente das Erinnerungsbild als Zeichen. Aber auch dies Erinnerungsbild wäre als dieses nur erhaltbar im Unterschiede von allen anderen Erinnerungsbildern, die Robinson zu reproduzieren vermöchte — auch das vollkommenste Erinnerungsbild ist nicht das ursprüngliche Erlebnis, vertritt es nur, wenn es auf die jenem Erlebnis zugehörige Raum- und Zeitstelle bezogen wird. Aber gehen wir noch weiter: denken wir uns einen Geist, der fähig wäre, in überzeitlicher Schau die Gesamtheit seiner Erlebnisse zu betrachten, so dass das einst Erlebte da wäre an seiner Zeitstelle — dieser Akt der Erhebung über die Zeit verträte dann die Umwandlung des Erlebnisses in das Tatsachen-Urteil. Hier wäre das Erlebnis an seiner Stelle in seiner Individualität wieder da — oder besser es wäre zeitlos da, weil für den Akt zeitloser Erhebung der Zeitpunkt, an dem er geschähe, also auch die seit jenem Erlebnis verflossene Zeit, unwesentlich wäre. Für einen solchen Geist wäre keine vergleichende, unter-

scheidende Bezeichnung der Qualität mehr nötig, weil er die Qualität selbst (nicht ihr Erinnerungsbild) bewahrte. Aber die Schau und das Erlebnis würden sich dadurch unterscheiden, dass das Erlebnis in der Schau an seine Stelle gebracht wäre. Man kann sich zur Verdeutlichung hier der vierdimensionalen Raum-Zeit-Welt bedienen, wenn man hinzufügt, dass sie nicht als Ordnungssystem von blossen Messbarkeiten sondern von Qualitäten dienen möge. In dieser Welt entspricht die Qualität, die einmal erlebt wurde, einem Zustande eines „Weltpunktes“ (einem Augenblickswesen) oder besser einem Inbegriffe benachbarter Augenblickswesen — der diese Welt schauende Geist, schaut die Qualität dort. Es bleibt also auch hier die Notwendigkeit der Stellenbestimmung. Erst wenn man annimmt, dass jener Geist gar nicht zeitlich erlebt sondern nur unzeitlich schaut, erst dann braucht er das Erlebnis nicht mehr auf eine Stelle zu beziehen sondern hat es von vorn herein da. Aber auch dann noch liegt in der Qualität als einer besonderen ihre Besonderheit d. h. Unterschiedenheit von anderen, und in der Stelle ihr Eingeordnetsein im Ganzen der vierdimensionalen Welt. Für jenen schauenden Geist fällt fort die Trennung von Erlebnis und Einordnung aber nur weil das dem Erlebnis Entsprechende gleich eingeordnet geschaut wird.

Dieses ganze Gedanken-Experiment soll nur zeigen, dass die Notwendigkeit, die Qualität im Vergleich zu anderen Qualitäten, die Stelle in dem System aller Stellen zu bestimmen, nicht sozial, nicht sprachlich, nicht einmal psychisch begründet ist — nur die Mittel, durch die wir diese Notwendigkeit für uns verwirklichen, sind sozial, sprachlich, psychisch bestimmt — dass sie vielmehr in der Struktur des Erkenntniszieles selbst ihren Grund hat.

Es wird aufgefallen sein, dass das Hinausweisen des Urteils über sich selbst an den Gegenständen hervortritt, die im Urteil mit einander in Beziehung gesetzt werden. Das „dies“ wie das „hier“, die in dem Tatsachenurteile enthalten sind, bedürfen eines Ganzen von Qualitäten oder eines Ordnungssystems, um erfasst zu werden. Ihre Beziehung wird ja nicht als Beziehung überhaupt bejaht (eine für sich gedachte Beziehung ist gar keiner Bejahung fähig) sondern als Beziehung zwischen diesen so bestimmten Gegenständen. Der Gegenstand nun ist logischer Gegenstand (Gegenstand des Erkennens) vermöge der Identität — durch diese Identität ist er herausgehoben aus dem „Flusse des Erlebens“, dem mindestens die in Tatsachenurteilen auftretenden Gegenstände ent-

stammen. Hier scheint die eine Grenze der Relativierung zu liegen: jeder aus dem Erleben als identisch herausgelöste Gegenstand ist Bestandteil des Ganzen der Erkenntnis. Der Gegenstand als solcher kann ja nicht falsch sein — nur die Stelle, auf die er bezogen wird, kann ihm zugehören oder nicht zugehören; danach kann das Urteil über seine Stellenzugehörigkeit wahr oder falsch sein. Der Satz der Positivität scheint so auf eine Positivität des urteils-diesseitigen Gegenstandes hinzuweisen. Aber dazu ist, um Irrungen zu vermeiden, mehreres zu bemerken. Erstlich: der identische Gegenstand ist doch schon logisch geformt, und seine Bestimmung setzt, wie wir sahen, Vergleichungen, also Urteile voraus — das absolut Positive, ohne jede Relation Feststehende ist also etwas am Gegenstand, was für sich völlig unfassbar ist, auf was nur hingedeutet werden kann, eine echte „Grenze". Zweitens: unser gewöhnliches Erleben ist nicht dumpf, wenigstens nicht rein dumpf, sondern mehr oder minder gegliedert. Jede Gliederung des Erkennens wirkt ins Erleben zurück. Die Wissenschaften, wie geschichtlich bedingte Menschen sie treiben, gehen immer von einem so gegliederten Erleben aus. Nur hier und da, wenn die Einengung, die mit jeder Gliederung notwendig verbunden ist, gesprengt werden soll, taucht der Forscher in tiefere Dumpfheitsstufen hinab. So erweist sich die ideale Grenze auch für das geschichtlich bedingte Forschen als Grenze. Drittens: man könnte einwenden: die Relationshaltigkeit der Gegenstandsbestimmung sei nicht Relativierung des Gegenstands. Aber Relation lässt sich nur in einem System von Relationen und ihnen gemäss begrenzten Gegenständen bestimmen — und dies System ist relativ zu seinen systembildenden Prinzipien.[1])

So weist auch hier die eine Grenze der Relativität auf die andere hin — auf das System der Systeme, das Ganze aller Ur-

[1]) Der Satz der Positivität spricht das deutlich aus, was mit der sogenannten Evidenz des Bewusstseins oder der Empfindung wirklich gemeint ist. Das subjektive Korrelat dieser Evidenz (besser: dieses Evidenzanteils) die Unbezweifelbarkeit, deckt lediglich den Erlebensgehalt, nicht seine Konstatierung und Unterscheidung, die vielmehr sehr verschiedene Grade subjektiver Gewissheit und objektiver Geltung haben kann, noch weniger sein Zugehören zu dieser Stelle des Wirklichkeitszusammenhangs, also auch, wie O. Külpe (Die Realisierung I, 72) mit Recht betont, nicht die psychische Realität. Dass Külpe die logische Analyse der Wahrnehmung nicht bis zur Herausarbeitung dieser anonymen Positivität treibt, lässt seine — übrigens vielfach zutreffenden — Ausführungen als von nur vorletzter Bedeutung erscheinen.

teilsganzen. Diesem Ganzen gehören nur wahre Urteile an, ja wenn man es sich ohne Rücksicht auf ein nach Erkenntnis strebendes Ich denkt, nur positive wahre Urteile. Erst in diesem idealen System ist das einzelne wahre Urteil in seiner vollen Wahrheit enthalten, während jeder unvollkommene, d. h. nicht auf das absolute Ganze der Erkenntnis bezogene Ausdruck eines Urteils noch Unwahres enthält. Keine einzige „Tatsache" ist vollständig erkannt ohne dieses vollendete Ganze der Erkenntnis, und: dieses vollendete Ganze schliesst die vollendete Erkenntnis aller Tatsachen in sich. Die Tatsache wird so abhängig vom Ganzen der Erkenntnis, und mit der einzelnen Tatsache erst recht der Inbegriff aller Tatsachen, die real existierende Welt. Dieser Inbegriff liesse sich also erfassen nur als ideales System, d. h. als absolutes Ziel. Als Ziel für wen? Mit unentrinnbarer Kraft treibt der Strom der Notwendigkeit unser ich-scheues Denken zum Ich hin.[1])

§ 9. Die Relativierung bezogen auf das Ich.

Noch einmal werde die Relativierung als Befreiung von Ichhaftem betrachtet, damil sich die verbleibende Abhängigkeit vom Ich deutlicher offenbare.

Erkannte Relativität macht die Ergebnisse der Erkenntnis prinzipiell unabhängig von dem, zu dem sie als in Relation stehend erkannt sind. Was dem naiven Erleben objektiv erscheint, wird in seiner Abhängigkeit von Eigentümlichkeiten des Erlebenden erkannt. Diese Eigentümlichkeiten werden selbst objektiviert — und mit ihnen die Relation zu ihnen. Diese Relation ist nun keine ausgezeichnete mehr sondern steht Relationen zu beliebigen anderen Objekten prinzipiell gleich.

An der physikalischen Relativierung ist das leicht einzusehen. Die Unterscheidung räumlicher Richtungen geht aus vom räumlichen Standort unseres Leibes, die Grössenbestimmung von seinen Abmessungen. Dabei wird der Leib als durchaus ichzugehörig, ja als ichhaft erlebt. Ist diese Beziehung erkannt, so lassen sich Standort und Masse des Leibes durch beliebige andere Orte und

---

[1]) Es liegt im Plane dieser Abhandlung, dass die Relativierung der nur unterschiedenen, nicht in ihrer Stellenzugehörigkeit gemeinten „Phänomene" hier nur angedeutet, nicht behandelt werden konnte. Ebenso wurde die — naheliegende und mir besonders wichtige — Übertragung auf das Gebiet der Werte absichtlich fortgelassen.

Masse ersetzen; der Ort des Leibes selbst kann bestimmt, seine Grösse gemessen werden. Während zunächst alles zu ihm relativ war, ohne dass diese Relativität erkannt worden wäre, ist er nun selbst als relativ und damit als jedem anderen Objekte gleichstehend erkannt. Ähnlich verhält sich die Relativierung der Bewegung zu den Bewegungs-Erlebnissen. Die erlebte Bewegung (meines Leibes oder einzelner Dinge meiner Umgebung) scheint etwas Letztes, in sich allein Bestimmtes zu sein. Ich bewege mich, es bewegt sich — aus mir, aus sich — die Rücksicht auf das, wogegen ich mich bewege, es sich bewegt, erscheint sekundär. Sobald aber erkannt ist, dass unser Leib jedem Körper gleichwertig ist, erscheint seine Bewegung als Bewegung relativ zur Umgebung, wird ferner die Relation zu ihm in aller erlebten Bewegung der Dinge erkannt und damit jeder beliebigen Lageveränderung der Dinge relativ zu einander gleichgesetzt. Während aber hierbei nur Bestimmungen, die dem ich-angehörigen Leibe anhaften, objektiviert und damit relativiert werden, dringt die Relativierung der Zeit weit tiefer in den Bestand des Ich ein. Denn das am Ich, was in allem Erkennen vorausgesetzt wird, das Denken als ein Handeln, hat Zeitgestalt. In dieser Zeitgestalt ist eine Zeitordnung enthalten, die absolut erscheint, und die in der abstrakten Zeit der alten Mechanik objektiviert, bei Newton verabsolutiert wird. Die Einstein-Minkowskische Relativitätslehre stellt einen Versuch dar, diesen verabsolutierten Erlebensrest ebenfalls zu relativieren. Es bleibt dann von der Zeit nur noch die Dimension der Wirklichkeits-Ordnung — wenigstens wenn wir den Gedanken über die Absicht seiner Urheber und über die heutigen Bedürfnisse der Physik hinaus durchgeführt, d. h. die volle Symmetrie von Raum und Zeit hergestellt denken.

Es darf nun aber nicht vergessen werden, dass diese Objektivierung ichhafter Bestandteile eben durch Relativierung erfolgt Relativierung setzt ein Absolutes voraus, aber dies Absolute bleibt in der Stellung des Ideals. Die einzelnen Urteile, deren Inhalt physikalische Tatsachen oder Gesetze sind, werden als in diesem Ideale enthalten und erhalten gefasst, sobald die Relativierung hinzugedacht wird — aber dieses Hinzudenken erfolgt nur so, dass eine Relativität als durch beliebige andere ersetzbar gedacht wird, nicht so, dass die Beziehung aufs Absolute als solche ergriffen würde. Die Relativierung bedeutet wohl Loslösung von den Ich-Bestandteilen, die selbst relativiert und objektiviert werden,

aber es bleibt ein erkennendes Ich in Ichstellung zurück. Wenn das Absolute selbst (gemeint ist hier vorläufig immer das Absolute der Physik) als ein fertiges Ganzes, ja wenn nur einzelne Teile dieses Absoluten als in ihrer vollen Absolutheit erkannt, vorausgesetzt werden dürften, so würde sich ihm oder ihnen gegenüber das erkennende Ich (sofern ein solches dem Absoluten noch „gegenüber“ stände) in der Tat rein äusserlich verhalten. Die Beziehung zu diesem Ich wäre hinzudenkbar oder wegdenkbar, ohne dass sich an dem Gehalte irgend etwas änderte. Nun sind aber die Gegenstände nicht in ihrer Absolutheit sondern als durch Relativierung auf das Absolute bezogene erkennbar. Sie sind erfassbar in Urteilen, zu deren Wahrheit es gehört, dass gewisse ihrer Bestimmungen als beliebig nach bestimmten Regeln ersetzbar gedacht werden. Es bleibt gegenüber diesen Urteilen also ein Ich in Ichstellung stehen, das kein ruhendes Klammer-Ich ist, sondern gleichsam über ihnen frei schwebt, bereit und fähig, das Relative an ihnen beliebig zu ändern und das absolut Gültige bei diesen Änderungen festzuhalten.

Aber die Physik hat ja nicht nur Ich-Bestandteile relativiert, sie hat zugleich andere (die Qualitäten, die Beziehungen auf Ganze, die mehr als Aggregate sind) ausgeschaltet. Ihr Absolutes ist also — abgesehen davon, dass es nur durch Relativierung erfassbar ist — nicht absolut-absolut, sondern relativ zu dem Erkenntnisziele der Physik.

Bei der Schwierigkeit dieser Zusammenhänge, wird es gut sein, sie vom Ich her nochmals zu beleuchten. Dabei kann die Aufgabe dadurch erleichtert werden, dass man sie auf das erkennende Ich beschränkt. Das ist zulässig, denn es handelt sich nicht um genetische Betrachtung (diese müsste die Verflechtung praktischer und theoretischer Tendenzen im Ich nachweisen) sondern um erkenntnistheoretische Analyse; die „Stufen“, die wir unterscheiden, entsprechen verschiedenen Teilzielen der Erkenntnis, decken sich nicht mit genetischen Stufen.[1])

---

[1]) Das nicht-erkennende Verhalten des Ich hat nicht nur für die genetische Betrachtung Bedeutung, sondern seine Analyse liefert auch Material zu theoretischen Entscheidungen. Nicht aber ist es selbst ein erkennendes Verhalten oder darf an Stelle eines solchen treten. Auch Kants moralischer Gottesbeweis ist als Beweis theoretisch — nur seine Prämissen entstammen einer (theoretischen) Analyse des moralischen Verhaltens. Ähnliches gilt für Diltheys Beweis der Existenz der Aussen-

Man kann ausgehen von einer „naiven“ Stellung, in der das dinglich Erlebte, so wie es erlebt wird, für absolut gegen das Ich angesehen wird. (Psychologisch würde dem entsprechen, dass es eine auf das Ich rückgewendete Aufmerksamkeitsrichtung hier überhaupt nicht gibt.) Die ersten Motive, diese Stellung zu verlassen, können dann, soweit sie theoretisch sind, (oder: auf ihren theoretischen Gehalt reduziert) in zwei Gruppen geteilt werden: die erste Stellung ist Augenblicksstellung, die Ich-Zubehöre, die in ihr objektiv erscheinen, sind veränderlich, die objektive Welt aber soll einem Dauer-Ich entsprechen — und: die erste Stellung setzt Bestandteile, die nur der Individualität des Ich zugehören, so wie sie vom Individuum abhängen, als objektiv; die objektive Welt soll aber jedem beliebigen Ich zugehören, also von der Individualität des besonderen Ich unabhängig sein. Beides wird erreicht, indem die Relativität zu jenen Ich-Zubehören (z. B. zum gegenwärtigen Standort des Leibes) erkannt, diese Ich-Zubehöre selbst als allen anderen denkbaren Ich-Zubehören derselben Art gleichwertig angesehen und relativ zu diesen bestimmt werden. Damit aber werden sie objektiviert. Der Satz, dass Relativierung einen Schritt in Richtung absoluter Bestimmung bedeutet, lässt sich auf das Ich bezogen umformen: Erkenntnis einer bestimmten Abhängigkeit von bestimmten Ich-Zubehören oder Ich-Schichten bedeutet Objektivierung dieser Ich-Zubehöre oder Ich-Schichten.

Nun bleibt aber diesen objektivierten Ich-Schichten gegenüber ein Ich in Ich-Stellung zurück. Wenn ich z. B. meinen Leib als Körper unter Körpern objektiviere, bin ich, der Objektivierende, ein Ich, dessen Leiblichkeit als ichhaft nicht mehr in Betracht kommt. Vollziehe ich die Objektivierung im Sinne einer quantifizierenden Körperauffassung, so ist das erste Ich in drei Teile zerlegt: ein Teil (das quantitativ Erfassbare an meinem Leibe) ist objektiviert, ein anderer Teil (das Qualitative an meinem Leibe) ist ausgeschaltet, ein dritter Teil, die eigentliche Ich-haftigkeit des Ich enthaltend, bleibt in Ich-Stellung. Die Erkenntnis hat die objektivierten Ich-Teile in sich aufgenommen, von den ausgeschalteten ist sie unabhängig, von den in Ich-Stellung befind-

---

welt vom voluntativen Verhalten her. Dass diese Erweiterung der Prämissen hier nicht vorgenommen wird, liegt am Thema des Aufsatzes, soll eine Ergänzung nicht etwa ausschliessen. Vgl. Frischeisen-Köhler: Das Realitätsproblem, Abschnitt 4 und 5.

lichen bleibt sie abhängig. In Ich-Stellung aber befinden sich bei jeder vollendet gedachten wissenschaftlichen Erkenntnis nur noch Ich-Bestandteile, die von der Besonderheit des Individuums unabhängig sind. In der Physik ist die Raum-Zeit-Stellung des Individuums objektiviert und relativiert, alle anderen Eigentümlichkeiten des Ich sind ausgeschaltet — in Ich-Stellung bleibt nur der ideale Physiker, der nicht einmal mehr Mensch ist. Bei vollendeter historischer Erkenntnis sind die „Fehlerquellen", die aus unserer historischen Lage hervorgehen, objektiviert, die Besonderheiten des Historikers, die seinem Leib oder seinen seelischen Anlagen entsprechen (im Prinzip) ausgeschaltet — in Ich-Stellung bleibt die verstehende menschliche Persönlichkeit überhaupt. Erschwert wird diese Einsicht in die Über-Individualität des erkennenden Ich zunächst dadurch, dass wenn wir uns in wissenschaftlicher Erkenntnis befindend auf uns besinnen, wir uns als nach wissenschaftlicher Erkenntnis nur strebend vorfinden — d. h. nur in der Richtung auf Ausschaltung der Individualität. Wir achten dann, gemäss unserer Einstellung auf Objektivität, auf das Ich nur, sofern es stört, d. h. auszuschalten ist. Der in Ich-Stellung verbleibende Ich-Teil entzieht sich der Beachtung. Auf ihn zu achten, lernen wir am besten, wenn wir verschiedene Objektivierungs-Richtungen (wie soeben die physikalische und die historische) mit einander vergleichen. Diese wissenschaftlichen Objektivierungen sind z. T. durch Ausschaltung gewonnen. Der Satz der Positivität fordert Überwindung dieser Ausschaltungen. Es entsteht so das Ziel einer Einheit aller Objektivitäts-Richtungen. Sofern es Ziel ist, ist auch ihm ein „Ich" zugeordnet, das freilich in seiner Eigenart schwer zu bestimmen sein dürfte. Ob, wenn dies Ziel als erreicht, d. h. nicht mehr als Ziel gedacht wird, ihm noch ein Ich zugehört, könnte fraglich erscheinen. Aber nicht, weil hier das Ich ganz ausgeschaltet wäre (die Ausschaltungen von Ich-Teilen sind ja vielmehr aufgehoben), sondern weil Ich und Objektivität hier vielleicht zusammenfallen. Das absolut-Absolute würde Subjekt-Objekt im Sinne Schellings sein — nur dass es unmöglich ist, von diesem nur in Über-Ziel-Stellung Denkbaren, je (wie Schelling wollte) auszugehen.

Gegen den Begriff eines überindividuellen Ich ist eingewendet worden: die relativierenden Objektivierungen und die Ausschaltungen der individuellen Besonderheiten des Ich lassen zwar ein inhaltärmeres Ich zurück, das inhaltlich mit anderen inhalt-

ärmeren Ich gleich sei. Aber das sei nur ein Klassenbegriff — die einzelnen „idealen Physiker“ oder höher hinauf: „rein erkennenden Ichs“ bleiben numerisch verschieden, als Exemplare dieser Klasse, etwa wie die einzelnen geraden Linien oder die einzelnen arithmetischen Einheiten trotz vollkommener inhaltlicher Gleichheit numerisch verschieden sind. Dieser Einwand gewinnt seine Kraft nicht nur aus der eben herangezogenen Analogie, sondern auch daraus, dass das überindividuelle erkennende Ich nur in der Strebensrichtung des zweifellos individuellen Erkenntniswillens aufweisbar ist. Indessen gerade von hier aus kann er widerlegt werden. Das Überindividuelle im nach Erkenntnis strebenden Ich ist keineswegs das, was diesem Ich mit einer Klasse anderer gemeinsam ist, sondern vielmehr das Ziel, dem sich dieses Ich, sofern und soweit es rein (oder — eingeschränkter — rein physikalisch, rein historisch u. s. f.) erkennendes ist, annähert. Dieses Ziel ist aber nicht nur inhaltlich gleich, sondern numerisch dasselbe. Die aus der antiken Logik stammende Gewohnheit, alle Begriffsverhältnisse als solche der Allgemeinheit und Besonderung anzusehen, verdunkelt diese Sachlage, wie sie überhaupt eines der schädlichsten unter den „idola scholae“ ist.

Der einen Grenze der Relativierung, dem absolut Absoluten, entspricht also, solange sie als Ziel gedacht wird, ein ihr zugehöriges absolutes Grenz-Ich. Wird sie als vollendet, d. h. nicht mehr als Grenze gedacht, so fällt die absolut absolute Welt mit dem absoluten Grenz-Ich zum absoluten Subjekt-Objekt zusammen. Aber alle Bestimmungen dieses Gebildes erweisen sich, sofern positiv, als undenkbar. Es bleiben blosse Negationen übrig — der negativen Theologie entsprechend. Wir müssen daher dabei stehen bleiben, die Zuordnung: absolut-absolute Welt und absolut-absolutes Ich als zu einander gehörige Grenzbegriffe zu denken.

Die untere Grenze der Relativierung war nicht die „Tatsache“, da diese vielmehr selbst schon Teil des relativen Ganzen also relativiert ist, sondern das in der Tatsache stehende anonyme Erlebensmoment. Dies ist als Erlebnis einem Erleben zugeordnet — aber nicht dem mehr oder minder gegliederten Erleben unseres realen Wahrnehmens, Vorstellens u. s. f., sondern einer Erlebens-Dumpfheit, der sich das reale Erleben wohl hier und da nähert, ohne sie je zu erreichen. Dass in dieser irrationalen Dumpfheit die eine der zwei stets in einander seienden Seiten der Wahrheit steckt — das ist die rechte Formulierung für den echten Gehalt

alles Intuitivismus. Das Erleben, um das es sich hier handelt, ist ohne Zeitbestimmung; man darf es nicht etwa „augenblicklich“ nennen, wenn der Augenblick als Zeitpunkt, d. h. als bezogen auf die Zeitreihe definiert wird. Denn das Grenz-Erleben ist eben nicht mehr bezogen auf etwas ausser ihm. Es ichhaft zu nennen, hat insofern Sinn, als es noch die Einheitlichkeit des Ich besitzt — aber diese Einheit ist hier Ungeschiedenheit, nicht Zusammenfassung. Die Heraussonderung der Momente, die Analyse des realen Erlebens gewinnt die relativen Ausgangsmaterialien, die praktisch an Stelle dieser absoluten Grenze treten. Dabei wird die Verbundenheit ausgeschaltet, die Erlebensfülle objektiviert — und in Ich-Stellung bleibt ein reines Anerkennen, das man „unter-individuell“ nennen könnte, das aber sobald eine Bestimmung der letzten Gegenstände auch nur als Qualitäten erfolgen soll, individuelles Ich wird. Schliesslich muss jedes Grenz-Erlebnis in dem überindividuellen Ganzen, gemäss dem Satze der Positivität, seine Stelle finden — freilich indem es seine „Stelle“ findet, hört es auf Grenz-Erleben zu sein.

Dem ungeschulten Denken am fremdesten bei allen diesen Betrachtungen ist die Auflösung der beiden, für unser Lebensgefühl so festen Einheiten: des individuellen Ich und der ihm gegenüber stehenden erlebten Wirklichkeit. Dass diese Auflösung nötig ist, dürfte schon aus dem bisher Entwickelten deutlich sein. Aber es wird noch sicherer werden, wenn nun die Erkenntnisformen, die dem erkennenden Ich zugehören, und ihre Erfüllung in den Wissenschaften analysiert werden.

§ 10. Kategorien und Wissenschaften.

Die letzten Gegenstände, deren unanfechtbare Positivität allem anderen zu Grunde liegt, gehören, sobald sie bestimmt werden, zunächst einem individuellen Ich (Erlebenseinheit) an. Das Ganze des Erkennens, das absolut Absolute, dessen Einheit über-ichhaft ist, zugleich objektiv und subjektiv, ist kein Ausgangspunkt des Erkennens (wie Schelling wähnte), sondern ein Ideal der Einheit von Idealen. Zwischen diesen Grenzen liegen die bestimmten Gegenstände und die Urteilsgehalte, die ihren Sinn immer nur relativ zu einem Ganzen haben, liegen diese Ganzen selbst, die Ideale der Wissenschaften, deren Mehrheit schon die Abhängigkeit jedes einzelnen von Zielen der Erkenntnis beweist. Die Verbindung der Gegenstände zum Ganzen wird

vermittelt dadurch, dass sie als geordnet in Raum und Zeit, als Eigenschaften an Dingen, als Beziehungen von Dingen, als verursacht und wirkend, als Teile von Ganzen erkannt werden. Man pflegt die Formen dieser Verbindungen „Kategorien“ zu nennen, Aussageformen. Der Name knüpft sie an das erkennende, sogar an das benennende, bezeichnende Ich an — doch ist das natürlich kein Beweis für die Notwendigkeit dieser Verknüpfung, könnte vielmehr — wie viele terminologische Eigenheiten — ein festgewordenes Überlebsel sein.[1]) Vielmehr muss gezeigt werden, dass die Kategorien ihrem Sachgehalte nach vom erkennenden Ich nicht abgelöst werden können. Näher wird sich das so darstellen: allgemein lassen sich die Kategorien nur als Postulate fassen, ihre Besonderung, durch die sie die Postulate erfüllen und in den Dingen enthalten zu sein scheinen, ist abhängig von den besonderen Erkenntniszielen der Wissenschaften.[2]) Da ein System der Kategorien oder auch nur eine übereinstimmende Meinung über die Zahl und die Arten der Kategorien durchaus fehlt, so muss unsere Betrachtung — will sie nicht schwierigste und strittigste Probleme nebenher abtun — sich auf ein anerkanntes Beispiel einer Kategorie beschränken, und als solches bietet sich die Kausalität nicht nur wegen ihrer traditionellen Bedeutung sondern vor allem wegen ihres Verhältnisses zur Zeitfolge und damit zum modernen Relativitätsproblem dar. Doch möchte ich ausdrücklich sagen, dass mir nichts ferner liegt, als die ganz unbegründete Einengung des Kategorienproblems auf die Kausalität irgendwie unterstützen zu wollen.

---

[1]) In der Tat gilt dies von der Beziehung auf die sprachliche Form. Nur die in der Sprache sich äussernde Denkform kommt in Betracht.

[2]) O. Külpe: Zur Kategorienlehre, Sitzungsber. d. kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. Kl. Jahrg. 1915, 5. Abhandl. hat in seiner Darstellung meiner Kategorienlehre das wichtigste Motiv für meine Bestimmung der Kategorien als Postulate übersehen: dass nämlich die Einheit der verschiedenen Anschauungen von Kausalität, Substanz etc. in den verschiedenen Wissenschaften nur im Postulat gefunden werden kann. Meine Darstellung, die weder von einem System der Kategorien noch von einem System der Wissenschaften ausgehen konnte, dürfte daran nicht unschuldig sein, obwohl „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ S. 404, Ende von § 24, das Motiv deutlich ausgesprochen ist. Schon dieser Umstand, dass sich keine allgemeine Eigenschaft für Ursächlichkeit u. s. f. aufzeigen lässt, zeigt die Falschheit von K.s Definition der Kategorien als allgemeinster Bestimmungen von Gegenständen beliebiger Art (a. a. O. S.31. 35).

Die Kausalität lässt sich allgemein so formulieren: „Jede Änderung eines Zustandes ist in dem, was ihr vorangeht, begründet“. Dieser Satz ist unbestimmt, muss es auch sein, weil er allgemein sein soll. Was „Änderung“ ist, lässt sich erst eindeutig bestimmen, wenn vorausgeschickt ist, was als „gleich“ angesehen werden soll. Jeder Ortswechsel ist für das Erleben eine Änderung, aber für die Physik gilt die geradlinige unbeschleunigte Bewegung als unveränderter Zustand. Einer Änderung geht voraus, sowohl was in ihr sich ändert, als auch was während der Änderung gleich bleibt. Endlich muss bestimmt werden, welche Forderungen an eine „Begründung“ zu stellen sind. Diese Bestimmungen, so notwendig sie sind, um dem Satze der Kausalität einen präzisen Sinn zu geben, lassen sich keineswegs in allgemein gleichartiger Weise treffen. Auch wenn man von den sehr vieldeutigen Kausal-Erklärungen des ausserwissenschaftlichen Denkens absieht und sich auf die Wissenschaften beschränkt, begegnet man grossen Unterschieden. Um das — im einzelnen sehr schwierige und noch recht ungeklärte — Problem zu vereinfachen, beschränke ich mich auf extreme Fälle: Mechanik und Geschichte.

Eine Änderung des Bewegungszustandes ist mechanisch erklärt, wenn sie sich aus den Formeln der mechanischen Gesetze durch Einsetzung der besonderen Werte des der Änderung vorangehenden Zustandes ableiten lässt. Die Formeln haben die Gestalt von Gleichungen — es wird also das betont, was den beiden Zuständen gemeinsam ist. Dies ist eine Grösse, es bleibt in der Änderung eine Grösse erhalten. Erhaltung einer bestimmten Grösse ist nur sinnvoll in einem endlichen System. Jede mechanische Kausalerklärung scheidet ein endliches System aus. Soll noch von „Änderung“, „Kausalität“ die Rede sein, so muss die Formel trotz ihres formalen Gleichungs-Charakters doch so interpretiert werden, dass eine Richtung (die, in der „t“ wächst) ausgezeichnet sein, oder es muss neben der Gleichung eine Ungleichung als gültig angesehen werden. Denkt man dagegen die Relativierung der Zeit radikal zu Ende (wozu die Urheber dieser Theorie weder Veranlassung noch Willen hatten), so verliert mit der Einsinnigkeit der Zeit die Richtung der Änderung ihre bestimmte Bedeutung — die Zustände in verschiedenen Zeitpunkten werden zu gleichwertigen Folgerungen aus einer und derselben Formel, die kausale Erklärung geht in rein mathematische Ableitung über. Man kann die mechanistische Kausalerklärung in den verschiedenen Naturwissenschaften als

Näherung an diesen Endzustand auffassen. Dann sieht man, dass die Kausalerklärung hier geleitet wird von der Tendenz, die Änderung vollständig aus Dauerndem („Gesetzen“ und „Erhaltungen“) abzuleiten — so dass schliesslich die Änderung selbst ausgeschaltet wird.

Andererseits: geschichtliche Kausalerklärung geht aus von einer recht scharf erfassten Änderung, einem inhaltlich Neuen. Es war Frieden, nun ist Krieg. Bismarck, der Konservative, entschliesst sich, für das norddeutsche Bundesparlament das allgemeine gleiche Wahlrecht zu gewähren. Neue Momente müssen gewirkt haben — oder es müssen Tendenzen dagewesen sein, die aus ihrer Natur heraus zu einer Änderung getrieben haben. Auf diese beiden Begriffe: Einführung neuer Momente (z. B.: einer neuen Überlegung — etwa die widerstrebenden Konservativen zu zwingen und den Liberalismus durch die Arbeiterpartei im Schach zu halten) und Annahme von Tendenzen, die in sich auf Änderung drängen (etwa: Ausdehnungsbedürfnis eines Staates mit wachsender Volkskraft und begrenztem Gebiete) lässt sich das Spezifische historischer Kausalität formal zurückführen. Inhaltlich wird es erfüllt durch unser Willens-Erleben, das Änderungen kennt als erzeugt durch neue Motive (z. B.: ein drohendes Unwetter zwingt zur Umkehr) oder durch wachsende, aus sich heraus zur Entspannung drängende Tendenzen (z. B.: eine anwachsende innere Entfremdung drängt zur Trennung einer Lebensgemeinschaft).

Diesen beiden Arten der Kausalität ist gemeinsam nur noch das allgemeine Postulat: es soll die Änderung aus dem vorher Bestehenden mit Hilfe eines beide Stadien Verbindenden abgeleitet werden. Dieses Postulat spezifiziert sich, weil es vollständig nicht erfüllbar ist, nach zwei Richtungen — es wird entweder die Ableitung streng, d. h. rational genommen, dann fällt das „Neue“ als nur scheinbar heraus (im Extrem gibt es kein „Neues“, nur gleichwertige Spezifikationen desselben Gesetzes) oder das Neue wird als Neues gefasst — dann tritt an Stelle rationaler Ableitung die Aufweisung erlebbarer (man sagt seit Dilthey und Simmel gern: verständlicher) Zusammenhänge. Das Dauernde ist im ersten Falle ein verbindendes Gesetz und eine Erhaltungsgrösse, im zweiten eine sich auswirkende Tendenz oder ein verschiedener Bestimmungen fähiger Wille und eine Möglichkeit des „Verstehens“. Dem Postulat wird in verschiedener Art genügt — es hat verschiedene Suffizienzrichtungen.

Es ist nicht überflüssig, zu betonen, dass in allen diesen Begriffen nichts von individueller Willkür steckt.[1]) Das Postulat ist nicht willkürlich, vielmehr begründet in der Einheit der Welt oder des Erkennens; die Suffizienzrichtungen sind nicht willkürlich, vielmehr begründet in der Dualität, die alles Erkennen durchzieht; die besondere Suffizienz ist nicht willkürlich, vielmehr unter Voraussetzung der Suffizienzrichtung in den „Tatsachen" begründet. Aber: die Suffizienzrichtung, d. h. die Bedingungen der besonderen Art wissenschaftlicher Erkenntnis und das Postulat, d. h. das Erkenntnisziel wird in jeder einzelnen wissenschaftlichen Kausalverbindung vorausgesetzt. Dass die Verschiedenheit der Suffizienzrichtungen hier nur angedeutet, nicht abgeleitet wird, dass ferner die eine hier angedeutete Verschiedenheit keineswegs die ganze Mannigfaltigkeit dieser Unterschiede erschöpft, schadet für die Zwecke dieser Abhandlung nichts — dagegen ist wichtig, dass mehrere gleichwertige Suffizienzrichtungen bestehen, nicht etwa **ein** Ideal der Erklärung, dem sich die einzelnen Wissenschaften mehr oder minder nähern. Denn das beweist die Unmöglichkeit, eine bestimmte Suffizienzrichtung und die in ihr liegenden Umbildungen der Erlebnisse einfach als Näherungen an die absolute Wirklichkeit anzusehen. Die verschiedene Ausgestaltung der Suffizienz in den verschiedenen Wissenschaften ist damit im Prinzip als notwendig erkannt — für eine Einsicht in den Grund dieser Verschiederheiten im Einzelnen ist freilich ein System der Kategorien und ein System der Wissenschaften erforderlich.[2])

§ 11. Die Relativierung der Wirklichkeit.

Gegen die Auffassung der Kategorien als Postulate, deren Suffizienz in verschiedenen Wissenschaften nach verschiedener Richtung hin zu suchen ist, wird eingewendet werden: in der Wirklichkeit, in der wir leben, sind die Kategorien — und zwar als reale Bestandteile — enthalten. Wir erleben Dinge und

---

[1]) Denn der Idealismus wird oft als ein System der Willkür bekämpft. Leider geschieht das nicht nur von Neu-Thomisten, die sich selbst aufgeben würden, wenn sie Autonomie und Willkür unterscheiden lernten, sondern auch von Denkern, die nicht dogmatisch befangen sind. Vgl. O. Külpe; Zur Kategorienlehre, Sitzungsber. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. Philol.-philos. Kl. Jahrg. 1915, 5. Abhandl. S. 59.

[2]) Dies zugleich gegen den Einwand Külpes (a. a. O. 68): „Sind die Kategorien Denkfunktionen, so ist nicht abzusehen, wie sie nach Gegenstandsgebieten verteilt und modifiziert erscheinen können".

Wirkungen; die „Wirklichkeit“ ist der einheitliche Wirkungszusammenhang. Der Realismus macht geltend, „dass die anschauliche Welt des praktischen Lebens“ . . . nicht ein blosses „Chaos von Empfindungen“, ein absolut Formloses, ein reines X darstellt, dass vielmehr das „Gewühl der Erscheinungen“ schon für die vorwissenschaftliche Auffassung zur „Welt“ geformt gegeben ist“ ... „Also nicht bloss empfindbare Inhalte, sondern auch Formen gehören zum „Gegebenen“, zum Ausgangspunkt der Forschung über das objektiv Reale“.[1]) Wenn unter dem „Gegebenen“ das verstanden wird, was das Individuum „vorfindet“, sobald es zur Reflexion erwacht, dann sind diese Sätze sicherlich richtig. Das „Formlose“, der reine Inhalt, ist, wie wir sahen, eine Grenze, zugeordnet dem Grenz-Erleben, also ganz gewiss nicht die Wirklichkeit, in der sich der lebendige Mensch findet, die er in sich findet und die er vor sich findet. Aber — wie „findet“ der erkennende Mensch etwa die „Dingheit“ der Dinge, oder die „Verknüpfung“ von Ursache und Wirkung „vor“? Doch in höchst unbefriedigender Art — oder besser, sobald er zu erkennen sucht, schwindet die Festigkeit des Vorgefundenen. Dass die Wirklichkeit, die wir erleben, in jeder ihrer Bestimmungnn und kategorialen Erfüllungen nicht absolut ist, sondern von dem erlebenden Individuum, das doch selbst zu dieser Wirklichkeit gehört, abhängt — dieser Sachverhalt ist der Ausgangspunkt wie jeder Einzelwissenschaft so auch aller erkenntnistheoretischen Besinnung; und er bleibt bestehen, auch wenn falsche Folgerungen aus ihm z. B. die Herabsetzung der Wirklichkeit zum „Schein“ die „Erzeugung“ der Wirklichkeit durch das erkennende Individuum und Ähnliches zurückgewiesen werden. Diese Wirklichkeit, die „Erlebniswirklichkeit“ liefert dem Einzelforscher zwar Material, aber nicht massgebende Normen, denn sie ist in keiner Weise ein festes gegebenes Ganzes — vielmehr veränderlich, und in eine ganze Reihe von Schichten zu zerlegen.[2]) Von ihr durchaus zu trennen ist das ideale Ganze, das absolut Absolute, d. h. die Vereinigung aller

---

[1]) A. Messer in dieser Zeitschrift 20, 301.

[2]) Rickert hat durch die Trennung von Gegebenheit und Wirklichkeit das Problem anerkannt. Doch hat er die „fertige“ Wirklichkeit (Gegenstand des Erkennens 3. Aufl. 410) (die für das erkennende Individuum ein Ideal ist) von der stets unfertigen Erlebniswirklichkeit nicht genügend getrennt. Die Ansätze zu einer Analyse der Wirklichkeit in meinen „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ (295—324) sind, soweit ich sehe, von niemandem benutzt worden.

vollendeten Wissenschaften. Tut man das nicht, so gerät man in Gefahr, den Unbestimmtheiten der Erlebniswirklichkeit für die letzte Wahrheit höhere Bedeutung zu geben als den bestimmten Erkenntnissen der Einzelwissenschaften. Die Erlebniswirklichkeit hat vor den Einzelwissenschaften nur insofern einen Vorzug, als sie gegenüber deren Einseitigkeit auch das von jeder Einzelwissenschaft Ausgeschaltete enthält: inbezug auf die Suffizienz der Kategorien ist sie gegenüber den Einzelwissenschaften im Nachteil. Geschützt vor Angriffen ist nur das an ihr, was der Satz der Positivität deckt — dieser aber deckt nur das Material nicht seine Ordnung. So nimmt denn die Erlebenswirklichkeit auch die Ordnungsformen der Wissenschaften (z. B. den geometrischen Raum, die eine, gleichförmige Zeit) auf — der Kulturmensch, auch wo er nicht wissenschaftlich denkt, erlebt in ihnen[1]) nur freilich nicht konsequent, sondern mit der Unbekümmertheit der Lebendigen um den Widerspruch. Überdies sind alle Ergebnisse der Wissenschaften, die die Wirklichkeit bereichern, durch den Satz der Positivität geschützt, der Nebelflecke, Röntgenstrahlen und Prähistorie ebenso deckt wie die Qualitäten. Wenn man das absolut-Absolute als Ziel des Erkennens denkt, kann man sagen, dass die Wissenschaften in verschiedenen Richtungen diesem Ziele näher kommen als die Erlebniswirklichkeit — oder besser: die Urteile der Einzelwissenschaften, wenn mit der Relativität der Einzelwissenschaft gedacht, stehen absoluten Urteilen näher als

[1]) Die Real-Wissenschaften, so sehr sie in ihren Wegen getrennt sind, vereinigen sich in ihrem Anspruch, Näherungen an das Absolute zu sein, wie in ihrer Rückwirkung auf die Erlebniswirklichkeit. Daher bedürfen sie alle einer einheitlichen Ordnungsform (nur dass sie in der Ausschaltung des Erlebten nicht alle ganz soweit zu gehen brauchen wie die Physik). Daher die Bedeutung der abstrakten Zeit für die Historie (Chronologie!), daher auch das complexe Verhältnis der Psychologie zur Zeit. Erst die Objektivierung und Relativierung der Zeit (und damit die Homogeneität der Zeit) erlaubt die Beziehung der Erlebnisse verschiedener Erlebender aufeinander. Die eine physikalische Zeit ist Voraussetzung, nicht etwa Gegenstand, der Psychologie, ihr Gegenstand hat immer Zeitgestalt, und ein Teil ihres Gegenstandes ist das Wahrnehmen von Zeitgestalten. Zieht man den Raum zur Vergleichung heran, so setzt die Psychologie den objektiven Raum voraus, sobald sie das individuelle Seelenleben mit der Körperwelt in Beziehung setzen will (d. h. nicht bei allen, wohl aber bei vielen ihrer „Tatsachen“ und „Theorien“), der objektive Raum ist nie ihr Gegenstand, wohl aber gehört die Raumwahrnehmung zu ihren Gegenständen. Dagegen hat das Erleben nicht Raumgestalt (nur einzelne Erlebnisse haben eine solche).

die vorwissenschaftlichen Urteile. Solange freilich nicht alle Momente der Erlebenswirklichkeit wissenschaftlich aufgenommen sind, wird die Ärmlichkeit unserer Wissenschaft sich immer wieder aus dem Erleben bereichern müssen. Nur insofern die Erlebniswirklichkeit eine Einheit ist, hat sie mit dem Ideal des Absoluten nähere Verwandtschaft als die Gesamtheit der Einzelwissenschaften, die sich immer nur als eine — erst in der neuen Dimension philosophischer Besinnung verbundene — Vielheit darstellt. Die Einheit der Erlebniswirklichkeit hat aber keinen Bestand, sie zerfällt nicht etwa nur vor einem ihr vielleicht fremden Denken, sondern vor dem Leben selbst, das ja nie ein bloss passives „Erleben" ist. Sie ist daher nur Vorwegnahme der absoluten Einheit und kann als deren Symbol, nicht als ihr Ersatz gelten.

Dass die Erlebens-Wirklichkeit, das Allervertrauteste, doch zugleich das ist, was am schwersten verständlich wird, zeigt sich besonders deutlich, wenn man ihre Beziehung zum Ich präzisieren will. Jede Einzelheit dieser Wirklichkeit ist vom einzelnen erlebenden Ich abhängig, und zwar, wenn wirklich die ganze Erlebenswirklichkeit gemeint ist, nicht nur vom theoretischen Ich. Reduziert man als Erkennender die Einzelheit auf ein Urteil, so bleibt der Inhalt des Urteils vom einzelnen erkennenden Ich seinem Inhalt wie seiner Form nach abhängig. Anderseits gehört das einzelne Ich als Ganzes der Erlebenswirklichkeit an — nicht nur in seinem Sein sondern auch in seinem Erkanntsein. Es ist in seiner Einzelheit und Besonderheit nur als objektiviert erkennbar und als objektiviert ist es ein Stück Erlebnis-Wirklichkeit. Wenn wir es also — in Ich-Stellung — als der Erlebnis-Wirklichkeit zugeordnet denken müssen, ist es anderseits — sobald in Objekt-Stellung gedacht — ihr eingeordnet und untergeordnet. Es ergibt sich, dass weder das erlebende Ich noch die Erlebens-Wirklichkeit als endgültige feste Gebilde gedacht werden dürfen. Das Ich hat sein Recht über die Wirklichkeit nur dadurch, dass es mehr als einzelnes, dass es erkennendes Ich ist und das Postulat der einheitlichen Erkenntnis in sich trägt. Die Wirklichkeit hat das Recht, das einzelne Ich und seine Erlebnisse sich als Bestandteile einzugliedern, nur dadurch, dass sie mehr als Erlebenswirklichkeit ist, dass sie die Anlage des einen einheitlichen Zusammenhangs alles Erlebbaren, die Anlage des Absoluten in sich birgt.

Für den Erkennenden kann dieser doppelte Fortschritt des Ich und der Wirklichkeit nur in einzelnen getrennten Richtungen

erfolgen, denen die Real-Wissenschaften entsprechen.[1]) Jede Korrektur eines Wirklichkeits-Urteils nähert dies einem Urteil einer Realwissenschaft. Die hierin liegende Absolutierung erfolgt durch Relativierung zu einem besonderen Erkenntniszusammenhang. Dieser ist nur als besonderes Erkenntnisziel fassbar, und ihm entspricht ein Ich von der Art des idealen Physikers oder des idealen Historikers. So erscheint die Losgelöstheit des isolierten Urteils als seine Unvollkommenheit — soweit es für sich gedacht ist, ist es unwahr gedacht. Was vom Urteil gilt, gilt ebenso vom Gegenstand, der nur im Urteil bestimmbar ist.

Hier könnte ein Einwand erhoben werden, der den kritischen Realisten nahe liegt: nur das Erkanntsein, nicht das Sein des Einzelnen ist abhängig vom Ich. Aber was ist hier das Einzelne, das unabhängig vom Ich „sein" soll? Wenn das so und so bestimmte Einzelne gemeint ist, so ist das eben abhängig von einem Ich, die Qualität z. B. vom erlebenden Ich, das Atom vom idealen Physiker. Meint man aber ein Unbekanntes, das dem bestimmten Gegenstand entsprechen soll, so ist dem entgegen zu halten, dass die Begrenzung, Auszeichnung, Besonderung gerade dieses Gegenstandes unzweifelhaft zu seinen vom Ich abhängigen Bestimmungen gehört. Das Unbekannte darf also nicht einem Einzelnen in seiner Einzelheit zugeordnet werden, sondern nur der Zugehörigkeit dieses Einzelnen zum Absoluten. Das absolut Absolute kann nun in der Tat als unabhängig vom Ich bezeichnet werden, weil es mit dem absoluten Ich zusammenfällt. Will man die Anerkennung dieses Absoluten Realismus nennen, so besteht zwischen einem solchen „Realismus" und dem hier vertretenen Idealismus keine Differenz mehr. Das Einzelne gehört diesem absolut Realen nur insofern an, als der Satz der Positivität seinen Anspruch auf Absolutierung enthält. Indessen, diese Absolutierung erfolgt nur durch Relativierung — und auf diesem Wege liegen alle Gegenstände unseres Erkennens. Wenn man irgend einen Gegenstand des Erkennens absolut real setzt, so vergisst man seine Relativierung.

Wir haben dies ausführlich an den physikalischen Relativierungen gezeigt. Für die übrigen Wissenschaften wäre eine

---

[1]) Es ist hier vielleicht nötig, hervorzuheben, dass die logischen Konstruktionen der einzelnen Realwissenschaften mit ihren — historisch und praktisch mitbedingten — Verwirklichungen nie genau übereinstimmen. Vgl. meine: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens 335.

entsprechende Betrachtung notwendig. Die Geschichte strebt zur Objektivität so, dass sie die Abhängigkeit jedes Berichts oder jeder Urkunde von den Auffassungen aller an ihrer Überlieferung Beteiligten aufzuweisen sucht, dass sie ferner beim Verständnis dieser „Quellen“ die Besonderheiten der Verstehenden mit berücksichtigt, die Individualität des Historikers durch Objektivierung relativiert. Es wäre nicht schwer zu zeigen, dass das absolut adäquate Verstehen ebenso im Unendlichen liegt wie die absolute Welt der Physik. Die Wissenschaftslehre der Biologie und der Psychologie ist noch so wenig ausgebildet, dass ähnliche Andeutungen für diese Wissenschaften schwer möglich sind, ohne entweder sehr Bestrittenes zu behaupten oder unklar zu werden. Aber schon dass sie an Eigentümlichkeiten der Physik wie der Geschichte Anteil haben, macht ähnliche Verhältnisse bei ihnen wahrscheinlich.

Das Einzelne, in seiner Einzelheit absolut gesetzt, ist unwahr — um in seiner Wahrheit bestimmt zu sein, muss es einem Ganzen eingeordnet werden. Es setzt also dieses Ganze voraus. Das Ganze aber wie die Einordnung gehört stets einem Ich zu, das wieder nicht „festes“ Ich, sondern Ich-Stufe ist, d. h. einer idealen Ich-Entwickelung sich einreiht. Wenn man so kühne Formulierungen wagt (ich bin mir bewusst, dass sie der Klärung gar sehr bedürfen), dann kann der Name Hegel nicht länger verschwiegen werden. Absichtlich wurde er bisher nicht genannt, um seine grosse Entdeckung, dass alles Unmittelbare ebenso auch vermittelt ist, zu befreien von seinen grossen Irrtümern. Hegels Irrtümer aber lassen sich in drei Formeln zusammenfassen, die zuletzt nur drei Ansichten derselben titanischen Überhebung sind. Er hat gewähnt, das Denken, das zum Absoluten strebt, dem Absoluten gleichsetzen zu dürfen, und darum die Dialektik der Relativierung ins Absolute versetzt. Er hat den linearen Gang des Denkens mit dem vieldimensionalen System der Wahrheit verwechselt, daher eine lineare Dialektik anstatt vieler dialektischer Näherungslinien entwickelt. Er hat endlich das beherrschende und verstehende Denken ununterschieden zum schaffenden Denken übersteigert und so den absoluten Rationalismus erneuert. Uns ist es leicht, diese Fehler zu vermeiden, wenn wir die grosse Leidenszeit der Philosophie seit dem Zusammenbruch des Hegelschen Systems und die fruchtreiche Einzelarbeit der Erkenntnistheoretiker in dieser Periode nicht vergessen. Um so wichtiger ist es, nun endlich die grosse Entdeckung Hegels wirklich anzuerkennen und durchzubilden.

Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik.

Von Adalbert Fogarasi, Budapest.

I.

Die kritische Grundlegung der Geschichte.

Indem die Geschichte auf die methodische Eigentümlichkeit der individualisierenden begrifflichen Erkenntnis zurückgeführt und der ursprüngliche Doppelsinn der Geschichte zu Gunsten der Methode aufgehoben wird, erhalten wir die kritische Begründung der Geschichte. Bei dieser Auffassung, deren bedeutendste Vertreter bekanntlich Windelband und Rickert sind, wird ein Ideal der Naturwissenschaft herausgearbeitet, dem dann ein Ideal der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt wird. Die historische Bedeutung dieser entscheidenden Tat kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die philosophische Methodenlehre, die bis dahin unter dem Drucke der einseitig naturwissenschaftlich orientierten Weltanschauung sich auf die Methoden der Naturwissenschaft beschränken musste, wurde durch Windelbands kühnen Versuch befreit und konnte den ganzen Reichtum der wissenschaftlichen Methoden in ihren Bereich aufnehmen. Indessen kann die Frage erhoben werden, ob die veränderte Lage der Philosophie nicht eine Präzisierung, ja eine Umgestaltung der im Kampfe gegen die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen gewonnenen Auffassung fordert. Ob wir das Ererbte, um es wirklich zu besitzen, nicht neu erwerben müssen. Diese Frage muss in unbedingt bejahendem Sinne beantwortet werden. Einerseits ist festzustellen, dass der Gegensatz zwischen den Allgemeinheiten des nomothetischen, generalisierenden Verfahrens und den Singularitäten der Geschichte in jenem schroffen Sinne nicht besteht. Damit ist natürlich noch nicht viel gesagt, umso weniger als die Relativität des Gegensatzes „Allgemein-individuell“ von Rickert, aber auch von Windelband scharf hervorgehoben und betont wurde; die Einwände, die gegen die neue Auffassung von Riehl, Cassirer und anderen erhoben worden, treffen daher das, worauf es uns hier

ausschliesslich ankommt, gar nicht. Nicht eine Aufhebung, sondern eine Vertiefung des von der neukantischen Geschichtstheorie statuierten Unterschieds suchen wir. Der Bedeutungsgegensatz „Allgemeines und Besonderes“ und der damit verknüpfte Gegensatz: „rational-irrational“ müssen hier untersucht, aber nicht verwischt werden. Den Bedeutungsgegensatz in einen Bedeutungszusammenhang zu verwandeln, oder wenn man will, zu einem solchen abzuschwächen: darin sehen wir die Aufgabe, die uns bevorsteht.[1])

Ihren eigentlichen Charakter erhält aber die formale Grundlegung erst durch die zweite Bestimmung, die zum ganz allgemeinen logischen Ideal der geschichtlichen Methode, dem individualisierenden Verfahren hinzukommt und die Methode der faktischen Geschichtswissenschaft im eigentlichen Sinne begründet. Wir meinen die Prinzipien der Auswahl und der Wertbeziehung, oder um einen Ausdruck Rickerts zu gebrauchen, das Prinzip der wertbezogenen Auswahl. Der Kürze halber werden wir in den folgenden Darlegungen auch einfach vom Prinzip der Auswahl sprechen. Da wir aber zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Auswahl werden unterscheiden müssen, bemerken wir, dass der einfache Ausdruck „Auswahl“ auch in diesen Fällen wertbezogene Auswahl bedeuten wird.

Die Stellung, die dieses Prinzip im Ganzen der geschichtlichen Erkenntnis einnimmt, ist aus mehrfachen Gründen bemerkenswert. In einem gewissen Sinne kann man die Allmächtigkeit des Auswahlprinzips behaupten, die aber andererseits durchgehende Abhängigkeit und Gebundenheit, also Untergeordnetsein nicht ausschliesst. Eine Einschränkung, Ausschliessung, Sichtung und dabei zugleich Einordnung, Aufbau. Ein Akt des Bewusstseins, ja ein vom historischen Bewusstsein unzertrennliches Moment und dabei doch viel mehr als ein Bewusstseinsakt, denn es handelt sich ja nicht um die Tätigkeit des Auswählens, sondern um logische Auswahl. Mit einem Worte: Sinn und Wert des Auswahlbegriffs müssen geklärt werden, über ihre Auffassung sind die Akten noch keineswegs geschlossen. Genügt es zur erkenntnistheoretischen Beleuchtung der Funktion des Auswahlprinzips, dass wir es auf Werte beziehen, von Kulturwerten beherrschen lassen?

---

[1]) Wir stehen dabei unter dem Einflusse der Abhandlung B. Bauchs, „Über den Begriff des Naturgesetzes“, in der dieser Weg eingeschlagen wird. Doch müssen wir hier auf das II. Kapitel hinweisen.

Diese Grundfrage muss hier beantwortet werden. Daran schliesst sich dann die allgemeine Frage: genügt die methodische Grundlegung der Geschichte mit ihrer individualisierenden Methode und mit ihrem wertbezogenen Auswahlprinzip zur erschöpfenden logischen Charakteristik der historischen Wissenschaften?

Die Werte, die diese Auswahl bestimmen, sind die Kulturwerte. Über den Begriff des Kulturwertes wollen wir hier nur die Bemerkung fallen lassen, dass er die Rangordnung der Werte bei Seite lässt und sie ohne Rücksicht auf ihren qualitativen und inhaltlichen Gehalt nur in ihrer Funktion, (Kulturwerte) betrachtet. Historisch ausgedrückt: der Unterschied zwischen objektivem und absolutem Geist wird zu Gunsten der gemeinsamen Kultur-begründenden Funktion aufgehoben.[1]) Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und Recht, sie sind alle Kulturwerte, damit Masstäbe der Auswahl: sie entscheiden darüber, ob wir politische Geschichte, oder Religionsgeschichte, Kunst- oder Wissenschaftsgeschichte treiben.

Damit ist ein einheitlicher Standpunkt gewonnen und eine logische Gesamtcharakteristik der historischen Wissenschaften erreicht, die aber in mehrfacher Hinsicht ergänzt werden muss. Die methodische Leistung der abstrakten Kulturwerte gehört nicht zum Wesen des geschichtlichen Erkennens. Das haben die Historiker gefühlt, die die werttheoretische Grundlegung nur ungern, oder gar nicht anerkannt hatten, aber ihrem Gefühl der Unbefriedigtheit keinen erkenntnistheoretisch geklärten Ausdruck geben konnten. Die wertbezogene Auswahl geht der historischen Begriffsbildung und Fragestellung voraus, ist ihre unerlässliche Bedingung, aber gehört nicht zu ihr, hat mit ihren eigentümlichen logischen Formen nichts zu tun! Die auf Kulturwert bezogene Auswahl bestimmt ebensowenig die eigentümliche Natur des geschichtlichen Erkennens, oder der historischen Wissenschaften, als die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch die Bestimmung ihres Gegenstandes, z. B. der organischen oder der anorganischen Phänomene nicht logisch charakterisiert werden kann. Eine logische Bearbeitung der historischen Wissenschaft muss daher die spezifischen Formen der historischen Begriffsbildung in ihrer eigentlichen Funktion aufweisen. Dabei wird sich eine neue Art der

[1]) Auf die wichtigen Folgen dieses Sachverhaltes weist Georg von Lukács in seiner Rezension über Croces Historiographie hin (Archiv für Sozialwissenschaften 1915.)

Auswahl ergeben, die mit der auf Kulturwerte bezogenen nicht zusammenfällt. Wollen wir letztere als erste Auswahl bezeichnen, so kann man sagen, dass der Sinn des Auswahlprinzips und der historischen Erkenntnis in einer Stufenreihe der verschiedensten Auswahlgesichtspunkten aufgeht.[1]) Damit wir unsere Auffassung auch durch den Gegensatz schärfer beleuchten, zitieren wir Windelbands Worte: „Die Geschichtswissenschaft . . . welche die begrifflich geformte, allgemeingültige Gesamterinnerung unseres Geschlechtes darstellen soll, bedarf deshalb als ihrer obersten Voraussetzungen und Auswahlprinzipien eines Systems allgemeingültiger Werte, welches auf diesem Gebiete dieselbe Aufgabe zu erfüllen hat, wie in den theoretischen Disziplinen jenes System der „Grundsätze des reinen Verstandes."

Durch das Prinzip der wertbezogenen Auswahl werden die Tatsachen in zwei grosse methodische Klassen geteilt; in ausgewählte und nichtausgewählte Singularitäten. Die ersteren sind dann die im engeren Sinne historischen, die letzteren die im allgemeinen Sinne historischen Tatsachen. Dagegen fragen wir: was geschieht mit den echt historischen, d. h. mit den ausgewählten Singularitäten, wenn wir sie einmal gewonnen haben? Ihre „Auffassung" und „Darstellung" bedarf spezifisch-historischer Prinzipien, Gesichtspunkte; mit den allgemeingültigen Werten können wir hier nichts ausrichten.[1]) Sie sind geschichtsbestimmende, aber nicht geschichtliche Gesichtspunkte.

Es drängt sich daher die Frage auf: wie verhält sich das Prinzip der Auswahl zu den grundlegenden Forderungen der historischen Wissenschaften, zur Treue, Objektivität, Vollständigkeit, zu ihren Kategorien und Grundbegriffen? Worin besteht die erkenntnistheoretische Bedeutung der Auswahl? Solange wir nur im allgemeinen die Funktion der Auswahl überhaupt aufzuweisen hatten, war diese Frage nicht aktuell. Jetzt müssen wir aber anerkennen, dass die Objektivität der historischen Wissenschaften, die Windelband und Rickert durch die Objektivität der Werte,

---

[1]) Anderer Ansicht ist G. Mehlis. Nach ihm sind die Kulturwerte Prinzipien nicht nur der Auswahl, sondern auch der Gliederung der Geschichte; er untersucht sie mit Rücksicht auf ihren Leistungswert. Wir hoffen zeigen zu können, das diese Ansicht den Sinn der Geschichtswissenschaft nicht ergreifen kann. Uns kommt es aber eben auf diesen Sinn, auf die innere Bedeutung an. (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie 1915 S. 255 ff.)

also durch die Objektivität der wertbezogenen Auswahl begründen, der Geschichtswissenschaft nicht genügt. Die Auffassung und Darstellung, worauf es in der historischen Begriffsbildung ankommt, kann dabei nicht nur ungenügend und einseitig, sondern geradezu falsch und irreführend sein. Die Objektivität der Kulturwerte schliesst Subjektivität und Willkür der Darstellung nicht aus. [1])

Um dies zu beweisen, wollen wir folgenden Weg einschlagen. Wir weisen im Betrieb der als historisch bezeichneten Wissenschaften ein Verfahren auf, das allen Bestimmungen der formalen Grundlegung der historischen Begriffsbildung entspricht und dabei doch keine Geschichte genannt werden darf. Die grosse methodologische Bedeutung, die die Charakterisierung dieses Verfahrens besitzt, rechtfertigt die Einführung eines besonderen Terminus für dasselbe. Wir bezeichnen es als Sachgeschichte und nehmen als ersten Anhaltspunkt einen Unterschied zwischen Ereignis-Geschichte und Sachgeschichte an.

II.

Ereignis-Geschichte und Sach-Geschichte.

In der Wissenschaftsgeschichte (aber auch in der Philosophiegeschichte, Kunstgeschichte und Literaturgeschichte) finden wir bei aufmerksamer Betrachtung zwei grundverschiedene Arten der geschichtlichen Darstellung. Als den Typus der ersten kann man den Satz anführen: „Zuerst trat dieser Gedanke allerdings in recht primitiver Form bei X. auf; hundert Jahre später, usw.“ Oder: „Spuren des Darwinismus in der griechischen Philosophie.“ Beispiele aus der Philosophiegeschichte und Literaturgeschichte anzuführen ist hier überflüssig. Interessanter ist es den methodischen Grundgedanken dieser Art geschichtlicher Betrachtung zu entwickeln. Hier werden nämlich weit auseinanderfallende, zeit-

---

[1]) In Übereinstimmung mit Rickerts Grenzen beschränken wir die logische Untersuchung auf die „Auffassung“ und „Darstellung“. Nur darin können wir Rickert nicht zustimmen, dass er die landläufige Einteilung der Historik in Quellenkunde, Kritik, Auffassung und Darstellung ohne Kritik annimmt, als ob der Philosoph zur Prüfung und Berichtigung derselben nicht berechtigt und verpflichtet wäre. Auch Mehlis nimmt die bequeme, aber ganz unsystematische Einteilung Bernheims an und baut auf ihr weiter.

lich wie kausal in keiner Verknüpfung stehende Begebenheiten durch Beziehung auf eine andere Begebenheit in eine spezifische Reihe gestellt, sie werden historisiert. Sehen wir dann diesem Verfahren genauer zu, so stellt es sich heraus, dass die Historisierung von rein logischen, gedanklichen Momenten geleitet wird. Es handelt sich also um die Methode der „Wertbeziehung", wobei aber das auswahlbestimmende Moment kein Kulturwert, sondern eine Begebenheit ist, die an sich als Prinzip der Beziehung funktioniert.

Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Art geschichtlicher Untersuchung. Vergleichen wir die beiden „Geschichten" zuerst auf ihre ganz allgemeine Struktur hin, so müssen wir sagen, dass die zweite Art gegenständlich fundierte Geschichtsbetrachtung ist. Ihre grundlegenden Kategorien sind Kausalität und Kontinuität. Die Geschichte eines bestimmten Problems in der englischen Philosophie, oder eines andern in dem deutschen Idealismus, die Geschichte der Romantik, oder auch eines Zeitalters sind Entwicklungsgeschichten, deren leitender Begriff die Kontinuität, deren stillschweigend anerkannte Voraussetzung die kausale Bestimmtheit dieser Kontinuität ist. („Zusammengehörig", nicht „zusammengeraten".)

Aus diesem Unterschied ergibt sich eine Fülle von wichtigen logischen und methodischen Einsichten. Oft dreht sich der ganze Streit um die Frage, ob ein bestimmter Zusammenhang konstruiert oder konstatiert wurde, ob er „Sachgeschichte" oder „Ereignisgeschichte" ist.

Zuerst möchte ich den jetzt festgestellten Unterschied mit dem Prinzip der Auswahl in Zusammenhang bringen.

Gibt es einen erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen Ereignisgeschichte und Sachgeschichte? (Es sei ausdrücklich gesagt, dass wir damit keinen Wertunterschied statuieren wollen. So treibt z. B. Windelband oft „Sachgeschichte" und rückt dadurch grosse Gebiete in ganz neue Beleuchtung, während Dilthey nur Kontinuitätsgeschichte kennt.)

Diesen Unterschied sehen wir am klarsten, wenn wir ihn auf die Geltung des Auswahlprinzips projizieren. Im ersten Falle ist sie unbeschränkt und die Rickertschen Bestimmungen bewähren sich überall. Im zweiten verhält es sich anders.

Stellen wir dieselbe Frage noch einmal, aber in einer höhern Problemsphäre. Wir sagten früher, dass die auswahlbestimmende Funktion der Kulturwerte nicht immer dieselbe ist. Wir fragen nun: Was kommt zum Begriff des Kulturwertes bei der Sachgeschichte hinzu, das als alleiniges Prinzip die Tatsachen auswählen und in eine Reihenfolge eingliedern kann?

Natürlich darf man bei einer derartigen Gegenüberstellung der Methoden nicht an die absichtlich grotesken Beispiele denken, mit denen wir zuerst den Grundunterschied hervorheben wollten. Hat doch eine philosophische Schule gerade in unseren Tagen der konstruierten Geschichte der konstatierten gegenüber ausdrücklich den Vorzug gegeben. (Die Marburger Schule. Eine Art Theorie der Marburger Auffassung versucht W. Löw zu geben. Schleiermachers Ethik, 1914, Erg.-Heft der Kantstudien, Vorwort.) Das dies nur in Bezug auf die Geschichte der Philosophie behauptet wird, tut nichts zur Sache. Allerdings ist es klar, dass die Geschichte der Philosophie für die Beurteilung beider Methoden besonders wichtig ist. Denn die Wissenschaftsgeschichte — wobei man heutzutage sozusagen ausschliesslich an die Geschichte der Naturwissenschaften denkt, — kommt uns stets als Sachgeschichte vor, in der der auswahlbestimmende Gesichtspunkt der Fortschritt ist.[1]) In der Literaturgeschichte und Kunstgeschichte ist wieder die Kontinuitätsgeschichte, die „reale“ Geschichte als vorherrschend gedacht worden. Ob mit Recht, oder Unrecht, das geht uns augenblicklich nicht an.

Zwischen diesen beiden Gebieten befindet sich nun die Geschichte der Philosophie. Ist sie Ereignis-Geschichte, oder Sachgeschichte? Die Entscheidung dieser Frage involviert unseren systematischen philosophischen Standpunkt. Der Skeptizismus hält die Philosophie für einen Haufen von Systemen, die sich gegenseitig aufheben, die einzelnen Philosophien sind „Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos bemühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist“.[2]) Der typische Vertreter dieser Auffassung ist nach Hegel Cicero.

Auf die schwierigen Methodenfragen der Philosophiegeschichte will ich an dieser Stelle nicht eingehen. Für unsern Zusammen-

---

[1]) Dass wir seit Dilthey auch eine Geschichte der Geisteswissenschaften kennen, sei hier unerörtert gelassen.

[2]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung.

hang ist nur die unleugbare Tatsache wichtig, dass beide Auffassungen, die ereignisgeschichtliche und die sachgeschichtliche, Vorzüge und Nachteile haben. Die sachgeschichtlichen „Epochen der Philosophie“, die drei Epochen Kants, die fünf Epochen Maimons, diese rein logischen Konstruktionen haben mit der heutigen Sachgeschichte natürlich nicht viel zu tun. Immerhin repräsentieren sie denselben Typus geschichtlicher Begriffsbildung und müssen daher in einer erschöpfenden Darstellung auch ihre Stelle finden.

Die Sachgeschichte hat das Verdienst feste Rückhalte zu geben, leitende Gesichtspunkte, die uns den Überblick erleichtern; aber ihre Verdienste werden zu wissenschaftlichen Entgleisungen, wenn sie die Kontinuitätsgeschichte verdrängen, oder ihre zeitlosen und von Wertgesichtspunkten bestimmten Zusammenhänge in kausalem Sinne interpretieren will. Eine grosse Anzahl historischer, insbesondere methodischer Irrtümer sind darauf zurückzuführen, dass die Grenzen zwischen den beiden Betrachtungsarten nicht beobachtet worden sind. Die Verwechselung ist natürlich nicht immer so durchsichtig, dass sie ohne weiteres erkennbar wäre. Sehr oft wird ein sachgeschichtliches Schema aufgebaut, in das dann die Kontinuitätsgeschichte hineingedrängt wird. Der umgekehrte Fall ist aber auch nicht selten.

Die Konsequenzen, die sich aus diesem Sachverhalt ergeben, sind nach drei Seiten zu verfolgen. Wir sehen, dass der Panmethodismus, die blosse Vereinigung der auf Singularitäten gerichteten individualisierenden Methode mit der wertbezogenen Auswahl zu Konstruktionen führen kann, nicht aber zur begrifflichen Bearbeitung der historischen Totalität. Es fragt sich nun: wo liegt die Ergänzung zu den bis jetzt betrachteten Prinzipien, die für die sachliche, d. h. historische Richtigkeit der historischen Begriffsbildung eine hinreichende Bürgschaft bietet? Darauf kann man antworten: erstens in einer anderen Auswahl, oder geradezu in einer Stufenfolge von Anwendungen des Auswahlprinzips, wobei aber als bestimmende Gesichtspunkte nicht die Kulturwerte, sondern andere „Werte“, andere Interessen, die spezifisch historischen Interessen wirken. Würden nur die Kulturwerte als Prinzipien der Auswahl fungieren, so könnte dadurch die „heterogene Kontinuität“ noch lange nicht bewältigt werden, die ausgewählten Tatsachen würden noch immer eine unendliche Mannigfaltigkeit

und keine Geschichte darstellen, in welcher der möglichen Bedeutungen man auch das Wort nehme.

Zweitens muss aber zugleich betont werden, dass mit der Stufenfolge der Auswahlprinzipien nur eine partielle Arbeit geleistet wird: die Tatsachen (Singularitäten) sind durch Beziehung auf Kulturwerte und auf andere Gesichtspunkte ausgewählt und mit Rücksicht auf ihre Individualität begrifflich dargestellt; sind sie dadurch historisch geworden? Ist die nun erreichte Erkenntnis geschichtliche Erkenntnis? In der Frage liegt schon die Antwort: dazu bedarf es noch einer Ergänzung dieser Singularitäten, historisch werden wir sie erst nennen, wenn wir über die Individualität des Individuellen hinausgegangen sind, es historisch eingestellt, in den entsprechenden Zusammenhang eingegliedert haben. In dieser Ergänzung liegt die Gewähr für die Richtigkeit der historischen Begriffsbildung, die wir bisher vermissten: sie soll daher als das Prinzip der Ergänzung neben das Prinzip der Auswahl gestellt und als dritter Faktor der methodischen Grundlegung in dieser die ihr gebührende Stelle einnehmen. Das Verhältnis unseres Prinzips zu dem historischen „Zusammenhang", dieser Grundkategorie Rickerts, wie überhaupt die Kategorien des Ganzen und des Teiles, bilden ein Hauptproblem der Geschichtslogik, dem wir jetzt unsere ganze Aufmerksamkeit widmen müssen.

Anmerkung. Fast alle Einwände, die sich gegen die kritische (werttheoretische) Grundlegung der Geschichte richten, beziehen sich auf den Gegensatz zwischen generalisierender und individualisierender Methode, der durch diese Grundlegung statuiert wurde und gehen auf die Kombination dieses Moments mit dem Auswahlprinzip gar nicht ein. Daher sie den eigentlichen Sinn dieser Theorie auch gar nicht treffen. Nur Croce geht auf den Begriff der Auswahl polemisch ein, verwechselt aber Auswahl mit geschichtlicher Würde und Bedeutung und kommt daher natürlich zum Ergebnis: „es gibt kein logisches Kriterium, das sagen könnte, welche Nachricht, oder welches Dokument nützlich, oder wichtig sei, oder nicht?" Seine geistreiche und anregende Schrift[1]) ist auch sonst nicht frei von ähnlichen Missverständnissen.

---

[1]) Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. 1915.

III.

Das Prinzip der Ergänzung.

„Der Geschichtsschreiber, der dieses Namens würdig ist, muss jede Begebenheit als Teil eines Ganzen, oder was dasselbe ist, an jeder die Form der Geschichte überhaupt darstellen."

Wilhelm von Humboldt.

Es ist eine müssige Spielerei, so wird man sagen, längst bekannte und festgestellte Tatsachen in neue Formeln einzupressen und damit den Schein zu erwecken, dass man ihre erkenntnistheoretische Stelle zum ersten Male gefunden und bestimmt hat. Es ist von der neueren Geschichtslogik oft hervorgehoben worden, dass wir in der Geschichte nicht mit den Kategorien des gattungsmässigen Allgemeinen und des ihm untergeordneten Exemplar zu tun haben. Rickert hat diesem Sachverhalt durch die Kategorie des historischen Zusammenhanges Ausdruck gegeben und das hier auftretende Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen ausführlich erörtert. Vorher hatte schon Dilthey in seiner Theorie der Geisteswissenschaften und des Verstehens diese Kategorie vor den Augen gehabt. Und neuerdings liess auch Windelband sein schwerwiegendes Wort in dieser Frage fallen, indem er auf die organische Struktur der historischen Gegenstände und auf die Kategorie des konkret Allgemeinen hinwies.[1]) Es ist daher ganz überflüssig, ein neues Prinzip der Ergänzung aufzustellen und die terminologisch schon ohnehin so verworrene Methodologie der historischen Wissenschaften noch mehr zu komplizieren.

Auf diese Einwendung lautet die Antwort: nicht eine terminologische, sondern eine sachliche Klärung wird hier erstrebt. Die Kategorie des Ganzen und der Teile, der Bedeutungsgehalt soll aufgewiesen werden. Die bisher gewonnenen allgemeinen Wahrheiten sollen konkreter und bestimmter gefasst werden. Dazu aber musste das Prinzip der Ergänzung von der Kategorie des Ganzen unterschieden werden. Der Herrschaftsbereich des Prinzips reicht, wie wir es gleich sehen werden, viel weiter als die Sphäre innerhalb welcher die Anwendung des logischen Ver-

---

[1]) Rickert, Die Grenzen. S. 353—361, besonders 354, Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (Festschrift für Sigwart) 187—202, besonders 201, dazu Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, 85—88, Die Jugendgeschichte Hegels, besonders 67 ff., 185 ff., Windelband, Enzyklopädie S. 45.

hältnisses, der Kategorie des Ganzen möglich ist. Und diese Kategorie ist selbst nicht eindeutig. Sie wird von den Naturwissenschaften nicht unverändert übernommen, und ihren veränderten Gestaltungen müssen wir nachgehen. Darin liegt die Selbständigkeit der einzelnen historischen Wissenschaften, dass wie die Auswahl, so auch die Ergänzung unter immer anderen spezifisch bestimmten Gesichtspunkten erfolgt, die mit der abstrakten Funktion der Kulturwerte nicht zusammenfallen.

Das historische Prinzip der Ergänzung ist das korrelative Element zum historischen Prinzip der Auswahl. In der formalen Grundlegung ist ihre Stelle zu suchen. Nicht eine isolierte Auswahl und eine isolierte Aufsuchung des historischen Zusammenhanges, sondern eine sinnvolle Ergänzung, die unmittelbar auf die Auswahl folgt, macht das Wesen des historischen Erkennens aus. Gewiss ist isolierte Auswahl möglich; nur ist sie dann keine historische Auswahl. Die Korrelation, die hier besteht, ist ein Einzelfall der allgemeinen Korrelation des Allgemeinen und Besonderen. Wie das Gesetz seinen Sinn nur in seiner Anwendung oder Anwendungsmöglichkeit, in seiner Hinwendung zum Besonderen erhält und das Besondere ohne Beziehung auf das Allgemeine nur für den Begriffsrealismus besteht,[1]) ist auch die historische Singularität, das historische Individuum nur in Bezug auf das Ganze sinnvoll, zu dem es gehört. Man kann dieses Ganze auch als Individuum auffassen, wie es Rickert tut; dann aber stiessen wir auf das Problem des letzten Ganzen, worüber weiter unten. Das Ganze ist aber auch für uns keine Wirklichkeit, sondern es ist das relative Ganze, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Ergänzung, die keine Abgeschlossenheit, sondern im Gegenteil die prinzipiell unendliche Ergänzungsbedürftigkeit der historischen Singularität betont, ohne Rücksicht darauf, ob das, was dabei herauskommt, wieder ein Individuum ist, oder nicht. Das Bedenkliche dieser Auffassung, nach der „die italienische Renaissance ebenso ein historisches Individuum ist, wie Macchiavelli, die romantische Schule ebenso, wie Novalis“,[2]) liegt darin, dass das Ganze, in dem das Individuum seine Stelle und Bedeutung erhält, selbst keine historische Wirklichkeit, sondern vielmehr ein Bedeutungszusammenhang, ein Sinngebilde

---

[1]) Darüber vortrefflich B. Bauch, a. a. O. 331 ff.

[2]) Rickert, Die Grenzen etc. S. 355.

ist. Ob man aber dieses Sinngebilde als Individuum bezeichnen kann, darauf würde nur der psychologische Realismus mit unbedingtem Ja antworten.

Die Korrelation zwischen Auswahl und Ergänzung ist das bedeutendste Moment innerhalb der formalen Grundlegung. Man könnte mit gutem Rechte die Prinzipien der Auswahl und Ergänzung zugunsten eines gemeinsamen Korrelationsprinzips aufgeben und vom historischen Prinzip der Korrelation sprechen. Dies zeigt sich auch darin, dass der mannigfachen Stufenfolge der Auswahl eine Stufenfolge der Ergänzung genau entspricht, ja die Stufenfolge der Auswahl erst in dieser Korrelation ersichtlich, oder jedenfalls in eine ganz neue Beleuchtung gerückt wird. Die Korrelation bezieht sich aber nicht nur auf die Anwendungen der beiden Prinzipien, sondern auch auf ihre allgemeinste Funktion innerhalb der formalen Begründung. Denn die Auswahl selbst beruht auf irgend einem Verhältnis zwischen den auswahlbestimmenden Kulturwerten und den ausgewählten singulären Tatsachen. Dieses Verhältnis ist von den Begründern der werttheoretischen Geschichtslogik wenig entwickelt worden, kann aber doch nichts anderes als ein Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen sein.[1]) Damit berühren wir die schwierige Frage über den Zusammenhang zwischen Wert und Wirklichkeit. Die Kulturwerte, Staat, Recht, Kunst, Religion, Wissenschaft, sind nicht als Kulturwirklichkeiten, sondern als Werte gemeint, die sich in diesen Kulturgestaltungen realisieren. Diese Realisation bedeutet aber zugleich einen Zusammenhang, ein Verhältnis, in dem ein metaphysisches und ein logisches Problem steckt. Auf das metaphysische Problem können wir nicht eingehen, denn sonst müsste hier die ganze Philosophie der Werte behandelt werden; das logische kann aber nicht umgangen werden. Die Ansicht, dass dieser Zusammenhang dem naturwissenschaftlichen Verhältnis zwischen Gesetz und Einzelfall entspricht, müssen wir unbedingt ablehnen.[2]) Dass die Kulturwerte Diltheys Typen gegenüber abstrakt sind, ist gewiss zuzugeben. Aber auf jenem Wege liesse

---

[1]) Vgl. jedoch Max Webers bedeutende „Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftliche Logik“ (Archiv für Sozialwissenschaft Bd. XXIII, S. 174.)

[2]) Sie wird vertreten von Mehlis, „Geschichtsphilosophie“ (Jahrbücher der Philosophie, 1913, I. Bd,). Vgl. auch das Lehrbuch desselben Autors, S. 280.

sich ein greifbares Verhältnis zwischen diesen abstrakten Formen und den Singularitäten nie herstellen. Hegels Kategorie des Konkret-allgemeinen, die uns Windelband vorschlägt, könnte auch nur dann gebraucht werden, wenn wir anstatt vom Konkreten, von dem das Konkrete bestimmenden Konkreszenten ausgehen und die „abstrakte“ Natur der Werte demgemäss als abstrahente auffassen.[1])

Wie dem auch sei, es handelt sich um ein Beziehen der Tatsachen auf Werte und in dieser Beziehung liesse sich am ehesten das Verhältnis zwischen Prinzip und dem auf das Prinzip Bezogenen erfassen. Eine Beziehung ist aber auch die Ergänzung, von der wir sprechen. Wird bei der Auswahl die singuläre Tatsache auf einen Kulturwert bezogen, so tritt zu dieser Beziehung die Ergänzung — nicht der Tatsache, sondern eben dieser ihrer Beziehung hinzu. Ein historisches Individuum individualisierend darzustellen, bedeutet demnach es durch ein System von Beziehungen nicht zu vernichten oder aufzulösen, sondern begreiflich zu machen, ihre Individualität und Besonderheit zu bestimmen, zu erkennen. Dieser Konsequenz kann sich die werttheoretische Geschichtslogik nicht entziehen, wenn sie den transzendentalen Begriff der Erkenntnis nicht aufgeben will. Andererseits kann es nicht oft genug betont werden, dass damit die individualisierende und wertbetonte Natur der historischen Begriffsbildung nicht geleugnet wird. Nur müssen wir einmal klar sehen, was wir darunter uns vorzustellen haben.

In der Korrelation dieser zweifachen Beziehung liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der historischen Allgemeinheit. Allgemein, nämlich allgemeingültig sind die Kulturwerte, auf die wir die Tatsachen beziehen und „allgemein“, nämlich ununterschieden, wiederholbar, unbestimmt auch die Tatsache, solange sie durch ein System von Beziehungen nicht die Würde einer historischen Individualität erhält. Rickert hatte zur Erklärung dieser Verhältnisse einen entscheidenden Schritt getan, indem er die noch unhistorische Individualität des Besonderen von der durch wertbezogenen Auswahl bestimmten Individualität unterschied und im Zusammenhang damit die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte aufstellte.[2]) Wie wir sehen, kann man das vorhistorisch

---

[1]) B. Bauch, a. a. O. S. 325.

[2]) Vgl. Die Grenzen S. 465. R. unterscheidet zwischen der Allgemeinheit der Begriffe, der Werte, des Zusammenhanges und des Gleich-

Individuelle auch als etwas Allgemeines ansehen. Hier sollte man eigentlich eine rein-methodische und eine inhaltlich-bestimmte Bedeutung der Gegensätze „allgemein-individuell", „Allgemeines und Besonderes" unterscheiden, wobei noch betont werden muss, dass das Besondere, das Singulare und das Individuelle nur solange nicht unterschieden werden müssen, bis sie ausschliesslich mit Rücksicht auf den Gegensatz zum Allgemeinen, Generellen, Universalen betrachtet werden. Sonst müssen diese drei Gegensatzpaare genau auseinandergehalten werden.

Wir sagten früher, das wir um das Individuelle zu ergreifen über seine Individualität hinausgehen müssen. Das Prinzip der Ergänzung ist nichts anderes, als die geschichtswissenschaftliche Form dieses Hinausgehens. Die Korrelation des Auswahl- und des Ergänzungsprinzips ist ihrerseits nichts anderes, als die Korrelation der Beziehungen, nämlich der Wertbeziehung einerseits und der Bedeutungsbeziehungen anderseits, in denen der historische Gegenstand aufgeht. Welche Stufen und Richtungen dieser Ergänzung können wir in den historischen Wissenschaften unterscheiden?

IV.

Die zwei Richtungen der Ergänzung.

Die landläufige Methodologie der Geschichtswissenschaft, die wir im Unterschiede von der philosophischen Methodenlehre Historik nennen, teilt die Geschichtswissenschaft in vier Gebiete ein, die jetzt unter Bernheims Einfluss meist mit den Namen Quellenkunde, Kritik, Auffassung und Darstellung bezeichnet werden. Obzwar diese nach empirischen Gesichtspunkten vorgenommene Einteilung für die tiefere Betrachtung ungenügend erscheint, kann sie hier als Ausgangspunkt angenommen werden. Nur anstatt des besonders vieldeutigen und m. E. unglücklich gewählten Terminus

---

artigen in der Geschichte. Aus anderen Gesichtspunkten könnten andere Unterscheidungen getroffen werden. Man darf aber auch die Maxime: distingue frequenter nicht auf die Spitze treiben, sonst könnte die Philosophie keinen Schritt vorwärts tun ohne dabei stehen zu bleiben und sich in Unterscheidungen zu ergiessen. Eine solche im Sande verlaufende Philosophie vergisst, dass die genaue Analyse der Wortbedeutungen negativen Zwecken dient. Die fruchtbare Methode heisst Sinndeutung und nicht Klärung der Wortbedeutungen!

Auffassung will ich den alten, von Droysen eingeführten Ausdruck „Interpretation“ gebrauchen. Demgemäss bilden Quellenkunde und Kritik der Dokumente, d. h. die Feststellung des historischen Materials, der Dokumente die eine, Interpretation und Darstellung, d. h. die wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes die andere Gruppe. Das Prinzip der Ergänzung hat in beiden Gebieten eine grundlegende Bedeutung, nur ist ihre Anwendung in beiden Fällen eine ganz verschiedenartige. Man könnte sogar behaupten, dass eben diese Verschiedenartigkeit der Ergänzung dieser empirischen Einteilung der Historik eine gewisse logische Berechtigung verleiht.

In den bisherigen Arbeiten ist ausschliesslich auf die in der zweiten Gruppe auftretende Ergänzung Rücksicht genommen worden. Die Beziehungen von denen gleich die Rede sein wird, fordern eine beziehende Ergänzung, wobei das Gegebensein der Singularität vorausgesetzt wird. Um ein literarisches Werk in seiner Individualität bestimmen zu können, muss es in einen grösseren Bedeutungszusammenhang eingestellt werden. Epoche, Perioden, Schule, Stil, zeitliche, gesellschaftliche, kulturelle Zusammenhänge bilden die Momente der Ergänzung. Die Kategorie des Zusammenhangs ist die Form der Ergänzung, das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen ist ein sehr freies, in dem die Teile vom Ganzen, das Ganze von den Teilen ihre Bedeutung erhalten, aber dabei eine gegenseitige Unabhängigkeit bewahren. Die Teile sind, um einen von Husserl geprägten Ausdruck zu gebrauchen, selbständige und nicht unselbständige Gegenstände. Mit anderen Worten: die Ergänzung geht von den Teilen aus und sucht das dazugehörige Ganze. Einer ganz anderen Richtung der Ergänzung begegnen wir in den historischen Operationen, die zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Materials gehören.[1])

Es gehört zu den grössten Aufgaben der Geschichtsforschung, die Vollständigkeit des Materials so weit es möglich, zu erreichen. Man glaubt, die historischen Tatsachen wären gegeben und nur um die Echtheit oder Unechtheit der sogenannten Dokumente dreht sich der Streit der Methoden. Aber es genügt, einen Blick

---

[1]) Die Unterscheidung von Quellenmaterial und Tatsachenmaterial ist uns nicht unbekannt, kann aber hier vernachlässigt werden, da wir (als Historiker) die Tatsachen nur als Quellen auffassen können. Vgl. Die Grenzen etc. S. 181 ff.

auf die Geschichte des Altertums zu werfen, um von diesem Glauben abzukommen. Wie wenig, wie unaussprechlich wenig ist das Erhaltene im Vergleich zum unwiderrufbar Verlorenen! Es ist die tiefste Sehnsucht der Geschichtswissenschaft dieses Verlorene wiederzugewinnen, das Fehlende zu ergänzen. Der Materialhunger, der als die charakteristische Eigenart des modernen Historikers angeführt wird, entspringt eben dieser Sehnsucht nach Ergänzung. Dabei ist aber die Richtung der Ergänzung eine der vorherigen entgegengesetzte: von dem Ganzen, von der Epoche, von der Periode, von der Organisation des Kunstwerkes gehen wir aus und wollen das Individuelle bestimmen. Genau so verhält es sich mit der Interpolation zeitlicher Ereignisse, wichtiger Durchgangspunkte einer Reihe von Ursachen und Folgen usw. Allerdings ist auch hier oft nur ein Teil von den Teilen gegeben, wozu das Ganze gesucht wird. Ein Beispiel für diese Verhältnisse bildet die Rekonstruktion des Kunstwerks. Aber auch hier wird doch die Idee des Ganzen als Etwas aufgefasst, das uns in den erhaltenen Teilen als innere Form gegeben ist und von dieser Idee gehen wir aus, indem wir die Teile rekonstruieren.

Und diese zweite Art der Ergänzung ist nicht eine spezielle Aufgabe, oder eine der Interpretation und Darstellung untergeordnete. Bevor das Singuläre durch individualisierende Begriffsbildung, durch wertbezogene Auswahl und die dazu korrelativ gehörende Ergänzung dargestellt werden kann, muss es doch auf irgend eine Weise gegeben sein, als Material, als Stoff, als Gegenstand der Erfahrung.

Während in der Sphäre der „historischen Begriffsbildung," d. h. in der Interpretation und Darstellung die Auswahl und die Ergänzung als korrelative Prinzipien erscheinen, hat in dieser „unteren Sphäre" die Auswahl noch gar keine, dafür aber die Ergänzung eine umso entscheidendere Funktion. Je grösser die Vollständigkeit des historischen Materials, desto wichtiger die Rolle der Auswahl; je weniger Dokumente von einem Zeitalter, einer Periode, Schule erhalten bleiben, desto wichtiger die der Ergänzung. Die Stufenfolge der Auswahlgesichtspunkte hat hier keinen Platz. Man denke an die Wichtigkeit der Auswahl in der modernen Kunst, oder Philosophiegeschichte, wo die Geschichtswissenschaft ohne sie rettungslos in einem Meer von Einzelheiten untergehen würde und an die spärlich erhaltenen Fragmente der Vorsokratiker oder der griechischen Malerei, von denen wir doch

kein einziges vermissen möchten. Dass die Macht, die Herrschaftssphäre des Ergänzungsprinzips mit der Unvollständigkeit des Materials in gleichem Masse wächst, ist selbstverständlich. Damit stossen wir zugleich auf eines der schwierigsten Probleme der Historik: welche Kriterien bürgen für die Geltung, für die Richtigkeit der Ergänzung, d. h. der durch Ergänzung gewonnenen Beziehungen? Lässt sich die Frage nach den Kriterien innerhalb der formalen Grundlegung erledigen? Ist die logische Form der Geschichte zugleich die gute Geschichte, d. h. die richtige, wahre Darstellung? Bevor wir zur Beantwortung dieser Fragen schreiten, muss die Eigenart der historischen Ergänzung in ihrer Struktur ergriffen werden. Sonst könnte sie von der Synthesis überhaupt nicht unterschieden werden; ebenso musste auch die historische Auswahl um von der Auswahl überhaupt unterschieden werden zu können, durch die Wertbeziehung näher bestimmt werden. Welcher Art sind die Beziehungen, die durch die historische Ergänzung konstituiert werden?

V.

Der Doppelsinn des Prinzips der Ergänzung: Zeitliche und sinnvolle Ergänzung.

Mit der Richtungsverschiedenheit der Ergänzung kreuzt sich eine andere Gliederung ihrer Gesamtbedeutung. Der historische Gegenstand, unter welchen Begriff natürlich nicht nur „Persönlichkeiten mit ihren Plänen und daraus folgenden Handlungen“, sondern auch „Völker mit ihren Sprachen und Staaten, ihren Sitten und Rechten, ihren Gesellschaften und Religionen, ihren Künsten und Wissenschaften, personale oder überpersonale Einheiten“ gehören,[1]) ist Teil eines zeitlichen und eines sinnvollen Bedeutungszusammenhanges. Beide Zusammenhänge sind unentbehrliche Bestandteile des Begriffs der Geschichte. Ein bloss zeitlicher Zusammenhang ist noch keine Geschichte und wenn die Historik Geschichte gelegentlich mit Vergangenheit verwechselt und als Studium der Geschichte die Vergangenheit angibt, so ist das eine begreifliche Täuschung, der aber die Philosophie nicht verfallen darf.

---

[1]) Windelband, Enzyklopädie S. 45.

Demgemäss gibt es auch zwei Bedeutungen der Ergänzung, die auseinandergehalten werden müssen: die eine liegt in der Richtung des zeitlichen, die andere in der des sinnvollen Zusammenhanges: aus ihrer Kombination entsteht die historische Ergänzung, ebenso wie das Ineinandergreifen zeitlicher und bedeutungsmässiger Zusammenhänge den inhaltlichen Sinn der Geschichte ausmacht.

1. Zeitliche Ergänzung. Da sich unsere beiden Unterscheidungen fortwährend kreuzen und im lebendigen Getriebe der historischen Forschung und Begriffsbildung sich überhaupt nicht sondern, ist es für die logische Reflexion umso wichtiger, die Richtungsverschiedenheit innerhalb der zeitlichen Ergänzung festzustellen. Die zeitliche Stelle des Individuums kann gegeben oder gesucht werden. Die Datierung der Dokumente, Kunstwerke, diese hochwichtige Angelegenheit der Geschichtswissenschaft, die in der farblosen Charakteristik der Historik als Quellenkunde bezeichnet und mit ganz verschiedenartigen Tätigkeiten zusammengewürfelt wird, muss vom Zusammenhange ausgehen um von hier aus die relative, oder genaue zeitliche Bestimmung des Individuums zu erreichen. Es handelt sich also um das Bestreben, das wir oben als Sehnsucht nach Vollständigkeit des Materials, als Materialhunger kennen lernten. Hierher gehören auch die Operationen der Interpolation, Lokalisation usw., deren logische Eigenart wir hier nicht weiter zu verfolgen haben.

Ihre eigentliche Bedeutung erhält die zeitliche Ergänzung in der höheren Sphäre der Interpretation und Darstellung, wo es sich nicht um die unbekannte Chronologie handelt, sondern die Vollständigkeit des Materials vorausgesetzt wird. Die Ergänzung geht hier vom Individuum aus und führt zum zeitlichen Zusammenhang, zum umfassenden Ganzen. Epoche, Generation, Periode, Jahrhundert, geschlossene, einmalige Kausalzusammenhänge bilden den Zusammenhang, die aber ihrerseits selbst als historische Individuen aufgefasst werden können. Deshalb erhebt sich hier früher oder später die unumgängliche Frage nach dem letzten Ganzen, das dieser uferlosen Ausbreitung der Ergänzungsbedürftigkeit ein Ende bereiten soll. Bevor ihre Beantwortung in Angriff genommen werden kann, muss noch der zweite Sinn der Ergänzung expliziert werden.

2. Die sinnvolle Ergänzung oder Ergänzung der

Bedeutung. Auch hier unterscheiden wir die zwei Richtungen, die Sphäre der Materialbearbeitung und -ergänzung von der Sphäre der Interpretation und Darstellung (historische Begriffsbildung). Die Teile können gesucht werden, und die Ergänzung bewegt sich dabei in der Richtung vom Ganzen, oder von der Idee des Ganzen zu den Teilen. Das klassische Beispiel bietet für dieses Verfahren die philologische Rekonstruktion der Texte und die archäologische Rekonstruktion der Kunstwerke. Die Hermeneutik hat die Aufgabe Regeln und Methoden dieser Ergänzung näher auszuarbeiten, die Geschichtslogik ihre logische Funktion im Gesamtgewebe der historischen Erkenntnis hervorzuheben. Die innige Verflechtung der Rekonstruktion und Textkritik mit der Interpretation, die ohne einander gar nicht bestehen können, zeigt, dass die zwei Sphären der historischen Forschung und Begriffsbildung nicht so einfach zu sondern sind, wie es in der Historik angenommen wird. Daher auch die Hermeneutik beide Richtungen der sinnvollen Ergänzung in sich begreift, die rekonstruierende, wo das Glied oder die Glieder gesucht werden und die interpretierende, bei der es sich um die Einordnung des als Teil betrachteten Individuums in den sinnvollen Zusammenhang handelt. Alles, was die Historik als Interpretation behandelt, findet hier seine logische Stelle. Das Ganze, das den Bedeutungszusammenhang darstellt, ist in der philologischen Interpretation das Werk, in der philosophischen das System, in der historischpsychologischen der neuerdings als „politisches System“ bezeichnete Zusammenhang, oder die umfassenden Zweckzusammenhänge, deren Natur besonders Dilthey analysiert und in glänzenden historischen Darstellungen beleuchtet hat. Die für Philologie und Geschichtswissenschaft gleichsam fundamentale Maxime, dass die Teile nur in ihrer Beziehung auf das Ganze, auf den Zusammenhang aufzufassen und zu würdigen sind, ist die logische Konsequenz dieser Verhältnisse.

Hier müssen wir auch „der zentralen Schwierigkeit aller Interpretation“ gedenken, die nach Dilthey allem Verstehen eine Grenze setzt. „Aus den einzelnen Werten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des Einzelnen schon das des Ganzen voraus. Dieser Zirkel wiederholt sich im Verhältnis des einzelnen Werkes zu Geistesart und Entwicklung seines Urhebers und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelwerks zu seiner Litera-

turgattung."[1]) Dieser scheinbare Zirkel stellt sich nach unseren Ausmachungen als eine Folge der Relativität dar, die im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen herrscht. Nicht als ob die Beziehungen, um welche es sich handelt, nicht bestimmt wären, sondern im Sinne, dass das erste Ganze in einem grösseren Zusammenhange als Teil auftreten kann, wie z. B. in der Zugehörigkeit des Einzelwerkes zu seiner Literaturgattung, von der Dilthey spricht. Es erhebt sich also auch auf diesem Gebiete die Frage nach der Möglichkeit einen umfassenden Zusammenhang aufzufinden, der für die sinnvolle Ergänzung das letzte Ganze bedeuten würde.

3. Das letzte Ganze. In dem Begriff des letzten Ganzen kreuzen sich geschichtsphilosophische, weltanschauungs- und geschichtstheoretische Motive. Indem wir dem ursprünglichen Plane dieser Arbeit gemäss uns auf die letzten beschränken, spitzt sich die Fragestellung auf das Verhältnis zwischen den beiden Arten der Ergänzung zu.

Oft ist in der Geschichtsphilosophie ein inhaltliches Ganze als letzter, umfassendster Zusammenhang gesucht worden; so ist z. B. in der augustinischen und im allgemeinen in der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie der Zusammenhang, dessen Anfangsglied die Schöpfung und Ende das jüngste Gericht sind, als das letzte historische Ganze angesehen worden. Hier fliessen die zwei Bedeutungen zusammen, das letzte Ganze ist zugleich ein zeitlicher und sinnvoller Zusammenhang. Alle geschichtsphilosophischen Spekulationen, die den Sinn der Geschichte zu ihrem zeitlichen Ende hypostasieren, zeigen diese Verschmelzung, die Philosophie Hegels nicht minder, als die gnostische Weltansicht.

Rickert gebührt das Verdienst, die geschichtsphilosophische Betrachtung von der geschichtswissenschaftlichen gesondert und die Autonomie der letzteren hervorgehoben zu haben. „Die Geschichte hebt einen seiner Teile wegen seiner mit Rücksicht auf Werte bedeutsamen Individualität heraus und hat in ihm das

---

[1]) Die Entstehung der Hermeneutik S. 201. Vgl. auch Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey S. 86, 91, 103. Dilthey referiert scheinbar nur über Schleiermachers Auffassung, es ist aber für den Kenner seiner Gedankenwelt klar, dass er mit den hier angeführten Sätzen seine eigene Ansicht aussprechen wollte.

letzte Ganze zu sehen, um das sie sich noch kümmert. Dieser durch Wertbeziehung individualisierend aufgefasste Teil des Weltalls ist dann der denkbar umfassendste historische Zusammenhang."[1]) Aber auch hier macht sich das Bedürfnis geltend die zwei möglichen Bedeutungen des Ganzen auseinanderzuhalten: was ist dieser Teil des Weltalls, von dem die Geschichte handelt? „Das letzte historische Ganze kann die Kulturmenschheit sein, oder die Menschheit überhaupt."[2]) Wiederum gelangen wir zu einer inhaltlichen Bestimmung, die aber hier gar nicht wichtig ist. Die Kulturmenschheit oder die Menschheit überhaupt ist Stoff, Material der Geschichte, aber weder ein umfassender zeitlicher, noch ein sinnvoller Bedeutungszusammenhang und ist daher als das gesuchte letzte Ganze nicht zu gebrauchen.

Müssen wir also auf die Aufstellung eines solchen Zusammenhangs überhaupt verzichten oder uns mit dem empirischen Begriff der „Weltgeschichte" begnügen? Weltgeschichte im Sinne einer Universalgeschichte ist eine ebenso problematische wie interessante historische Disziplin, eine Geschichte höherer Ordnung, die ihren Stoff den Einzelgeschichten entnimmt, selbst aber auf besonderen Auswahlprinzipien ruht, und daher auch nur einen Sonderzusammenhang darstellt. Wenn aber das letzte Ganze inhaltlich nicht bestimmt werden kann, folgt daraus noch nicht, dass wir überhaupt keine Möglichkeit zu ihrer Interpretation erblicken. Der Sinn des Ganzen ist ein formaler und kein materialer Zusammenhang; darauf kommt es in der Anwendung des Prinzips der Ergänzung an, dass das zeitlich bestimmte Individuum in die Totalität des denkbar allgemeinsten zeitlichen Zusammenhangs eingegliedert werde; der ist aber nichts anderes als die Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[3])

Wie befremdend diese Definition auch erscheinen mag, nur sie ist im Stande, die Frage nach dem letzten Ganzen im zeitlichen Sinne befriedigend zu beantworten. Freilich entsteht damit

---

[1]) Zu den folgenden Ausführungen besonders Rickert, Die Grenzen, S. 359—361.

[2]) Ibid. S. 360.

[3]) Dieser Gedanke muss Novalis vorgeschwebt haben, als er die Worte niederschrieb: „Die Geschichte erzeugt sich selbst. Erst durch Verknüpfung der Vergangenheit und Zukunft entsteht sie." Werke Bd. II, S. 313. (Ed. Minor.) Fragm. 436.

eine Fülle von neuen Problemen und die formale Grundlegung weist — nicht zum ersten Male — über sich hinaus. Aber nur in ihren Konsequenzen und in ihrem Verhältnis zu den letzten sinnvollen Zusammenhängen wird dieses Hinausgehen, Transzendieren sichtbar. An sich ist der Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine formale und keine inhaltliche Synthesis, ein Zusammenhang von Beziehungen und nicht von Inhalten und kann daher innerhalb der formalen Begründung als zu dem Formbegriff der Geschichte gehörig angesehen werden. Erst wo wir es nicht mehr mit dem Formzusammenhang, sondern mit den inhaltlich erfüllten Zusammenhängen der Vergangenheit und der Gegenwart zu tun haben, ist es richtig, die Vergangenheit mit der Geschichte gleichzusetzen, einen Unterschied zwischen dem auf die Vergangenheit gerichteten historischen und dem praktischen Interesse zu statuieren, dass auf die Gegenwart und die Zukunft gerichtet ist, während die Naturwissenschaften — erst hier ist savoir mit prévoir gleich — die Zukunft gesetzmässig zu erfassen trachten. Eine Vergangenheit, die nicht in der Gegenwart verankert, eine Gegenwart, die nicht als Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft aufzufassen wäre, hätte für uns keinen verständlichen Sinn. Vollends ist die Zukunft ein reiner Formbegriff, eine „Verhältnisvorstellung“ dessen inhaltliche Fassung auf eine Verdinglichung, auf eine Hypostasierung des Ergänzungsprinzips hinausläuft.

Dass diese Verhältnisse in der Geschichtswissenschaft nicht berücksichtigt werden müssen, kommt daher, dass die Frage nach dem letzten Ganzen in ihrer Arbeitsphäre gar nicht auftaucht. Umso wichtiger sind sie für die Geschichtsphilosophie, wo überhaupt die „letzten“ Fragen der Geschichte ihren systematischen Ort haben. Aber auch eine tieferdringende Erkenntnistheorie der historischen Wissenschaften kann ihnen nicht aus dem Wege gehen. Wenn wir auch nicht mehr daran denken, eine „Geschichte der zukünftigen Dinge“ zu schreiben, bleibt das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart immer ein Grundproblem der Geschichte und nicht ohne Grund hat Croce die paradoxe These aufgestellt, dass geschichtliche Erkenntnis Gegenwartserkenntnis, geschichtliches Verständnis Gegenwartsverständnis, lebendige und tätige Geschichte, „Geschichte der Gegenwart“ sein müssen. Im Gegensatze zu der echten Geschichte, die sich „zur Erkenntnis des ewig

Gegenwärtigen erhebt", steht die auf Vergangenheit gerichtete tote und abstrakte Chronik.[1])

Die Synthesis und die drei Glieder der Synthesis von denen wir handeln, haben übrigens eine doppelte Bedeutung. Sie können psychologisch und historisch aufgefasst werden. Meist wird nur ihre psychologische Bedeutung berücksichtigt und der anderen untergeschoben. Es ist aber klar, dass die Erlebnisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Erinnerung, die Wahrnehmung und die Erwartung mit der Gliederung der historischen Zusammenhänge nicht zusammenfallen können. Psychologische Zeit und historische Zeit sind etwas Verschiedenes, wenn auch letztere nur eine Objektivierung der einzelnen psychologischen Zeiten ist. Das Zeiterlebnis des Individuums und das Zeiterlebnis der Menschheit wären passende Namen für die beiden Synthesen, wenn die historische Zeit überhaupt Erlebnis genannt werden kann (Geschichtsphilosophischer Psychologismus).

Ähnlich wie mit der zeitlichen Ergänzung und dem dazugehörigen Begriff des letzten zeitlichen Ganzen, verhält es sich mit dem Ganzen des Sinnes. Auch hier müssen wir bei einem letzten Ganzen stehen bleiben und auch dieses Ganze soll nur als Form und nicht als Inhalt aufgefasst werden. Damit ergibt sich ohne weiteres der Begriff der Totalität der sinnvollen Zusammenhänge, die in zeitlichen Zusammenhängen auftreten. Den Begriff der Totalität wollen wir in Übereinstimmung mit dem richtig verstandenen Hegel Geist nennen. Der Geist ist das historisch gewordene, unwirkliche Sinngebilde. Dass aber „Geist" und „historisch" sich wechselseitig definieren, entgeht uns nicht. Immerhin ist diese wechselseitige Abhängigkeit keine „symmetrische Relation"; die Geschichte als geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung hat nicht immer den Geist zum Gegenstand, wohl aber gehört es zum Begriff des Geistes in der Form der Geschichte aufzutreten.[2])

Indem sich zu der Wertbeziehung die zeitlichen und die von der Wertbeziehung ganz verschiedenen Bedeutungsbeziehungen

---

[1]) Op. cit., Geschichte und Chronik. Zu bemerken ist hier, dass das Wort Geschichte (storia) bei Croce den Doppelsinn behalten hat und daher bald Geschichte, als Wirklichkeit, bald Geschichtsschreibung bedeutet.

[2]) Damit fällt die Gleichung, die Croce zwischen Geschichte und Geist, Geist und Philosophie und auf Grund des gemeinsamen Gliedes zwischen Geschichte und Philosophie aufstellt.

gesellten, ergab sich ein System von Beziehungen als das Wesen der historischen Begriffsbildung. Damit ist die Stelle des geschichtlichen Erkennens im allgemeinen System der Erkenntnis nach seiner formalen Bedeutung bestimmt und die Geschichtslogik als Anwendung der transzendentalen Logik bei aller Aufrechterhaltung ihrer Eigenart in den allgemeinen Zusammenhang eingegliedert, von dem sie nicht losgelöst werden darf.

Rezensionen.

Haack, Hans Georg. J. G. Fichtes Theologie. (Das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte.) Borna-Leipzig (Kommissionsverlag von R. Noske) 1914. (84 S.)

Streng genommen ist Fichtes gesamte Philosophie Theologie, ohne sich dessen anfangs bewusst zu sein. Der eigentliche, reife Fichte ist Erlösungslehrer, Mystiker, Neuplatoniker, Christolog, zu dem sich der junge, suchende Fichte verhält wie etwa der vorkritische Kant zum kritischen. Beide sind damit beschäftigt, sich selbst zu entdecken. Tatsächlich bleibt die Religionsphilosophie des Jenenser Fichte ohne Originalität, unmystisch-rational, kantisch mit geringen Abweichungen, ein Konstruiertes, nicht Erlebtes. Der persönliche Fichte fühlte schon damals anders (vgl. Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum, 1. Kapitel). Religion ist sittliches Leben, ein Anhängsel der Moralität. So die Theorie. Anders Fichtes Gefühl. Die tiefen Erschütterungen des Atheismusstreits, die nachdenkliche Stille der ersten Berliner Jahre, über denen ein undurchdringliches Dunkel lagert, bringen den eigentlichen Fichte zur Reife, den Johanneischen Heiligen, den alle Schriften und Briefe Fichtes seit 1805 atmen, dessen Lehre eins geworden mit dem praktischen Erleben. Das „Osmannstädter Ich", wie Goethe es spottend nannte, ist nun herabgestiegen vom Throne seiner Selbstherrlichkeit, seine trotzige Autonomie ist geschwunden, es nennt sich nicht mehr erstes und höchstes weltschöpferisches Prinzip, sondern blosse Seinsform eines andern Höheren, dem es sich demutsvoll als sekundäres Prinzip unterordnet. Dies nun ist „Heiligkeit" (mit Fr. H. Jacobi), etwas ganz anderes, als was Kant darunter verstand. „Mir geht in der Welt nichts über mich, denn Gott ist Gott und ich bin ich", so etwa hätte der jugendlich-stürmische Ichprophet mit Goethe-Satyros unter dem Druck des kantischen Radicalismus wohl sprechen können. Wie anders jetzt! Gott und Ich sind eins, Gottes Dasein ist das Ich. Im Zusammenleben beider entsteht die Welt. Dies zu erkennen ist der Sinn aller Philosophie, die immer entschiedener sich praktisch orientiert. Und nach dieser Erkenntnis zu leben, ist Religion, nicht mehr Sittliches, sondern seliges Leben. Alle Philosophie ist in ihrer Gipfelung „Anweisung zum seligen Leben", Mystizismus, Erlösungslehre, Soteriologie: das letzte Resultat des Nachdenkens der Griechen, das erste und höchste der Weisheit Jesu, mit deren Hauptsätzen sich Fichtes System nunmehr vollkommen identifiziert. Der Frieden Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft — — —.

Wie und durch welche Faktoren sich diese Entwicklung in Fichte anbahnt, hat der Verfasser trefflich gezeigt (Cap. 2: „Die Fichtes Stellung zum Christentum beeinflussenden Faktoren"). Die Romantik hat eingewirkt, auch Schleiermacher, gewiss! Ob Fichte aber Plato oder gar Plotin gelesen, bleibe dahingestellt. Er las wenig, auch die mittelalterlichen Mystiker nicht, nur den sanften Bruder des Herrn. Um so wertvoller das Resultat: Fichte, der Eiserne, diese männlichste, charaktervollste Erscheinung des deutschen Idealismus, auf den gleichen sehnsüchtigen Wegen zur Erlösungsphilosophie wie die höchsten Genien der Menschheit! Aus Abhängigkeit? O nein! Im Spiegel des Johannes erblickte er nur sich selbst. Die tiefe, persönliche Religiosität, die schon aus seinen Brautbriefen spricht,

musste mit zunehmender Selbständigkeit seines Denkens aus dem Erlebnis eintreten in die Speculation.

Das Buch ist gut geschrieben, von erschöpfender Literaturverarbeitung, klar und sicher im Urteil und trotz des besonderen, aus dem Titel ersichtlichen Zwecks, die beste Einführung in Fichtes Religionsphilosophie überhaupt.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Ziegler, Theobald. Goethes Weltanschauung. Berlin (Georg Reimer) 1914. (116 S.)

Wer einmal in Goethes Bibliothek in Weimar des Dichters Exemplar von Kants Vernunftkritik in der Hand gehabt hat, der kann über das Verhältnis Goethes zu Kant nicht weiter im Zweifel sein. Die Bleistiftstriche darin beweisen keine Art von Verständnis des Inhalts. Es sind die Bleistiftstriche Eines, der sich durch Unterstreichen gewisser Worte rein mechanisch vor dem Einschlafen zu bewahren sucht.

Im Ernst: Goethe konnte Kant nicht lesen. Sein Stil, seine analytische Methode, der theoretische Idealismus überhaupt, wie er ihn deutlicher an Fichte zu studieren versuchte, widersprach der realistisch-synthetisierenden Geistesanlage des Künstlers Goethe. Der Kantische Pflichtrigorismus widersprach seinem neuhumanistischen Lebens und Sittlichkeitsideal, Kants Moralpessimismus widersprach seinem hellenistisch-heitern Naturalismus. Weder in der Form noch in der Sache giebt es eine Brücke von Goethe zu Kant. Und es ist weiter nichts als ein Spiel des Zufalls, dass Kant mit seiner Kunst-Natur-Parallele der dritten Kritik eine verwandte Seite im Innenleben Goethes anschlug. Man lege also den Vorländerschen Mythus, Goethe sei Kantianer gewesen, getrost wieder auf die Seite. Warum zusammen zwingen, was nicht zusammengehört! Ziegler erweist dies deutlich genug (4. Kap.: Goethe und Kant).

Hier Goethe, dort Kant! Zwischen beiden eine ziemliche Kluft. Neben Goethe Spinoza, Schelling, die Naturphilosophen. Neben Kant Fichte, mit dem sich Goethe nicht vereinigen konnte (vergl. m. Aufsatz: „Fichte und Goethe“, Kantst. XX, Hft. 4). Denn Fichte hat Goethes Gottheit, die Natur, aus seiner Welt ausgestossen. Der Kantianer Schiller wagte es auch. In „Anmut und Würde“. Goethe hat ihm darob gegrollt. Später liess er es bleiben. Da gelang die Vereinigung. Das Christentum fern von Goethe, dem Griechen, nahe an Kant. Was Erbsünde, was „radical bös“! Sind wir nicht Natur und als solche göttlich-rein? Hegel im Hauptgedanken dem Goetheschen Weltbild vereinbar. Objektivisten, Evolutionisten beide. Ein Allgeist wandelt sich. Schleiermacher, ursprünglich Spinozist, bei seiner christlich-religiösen Wendung vom Heiden Goethe vorurteilsvoll abgewiesen. Aus dem gleichen Grunde die katholisierende Romantik, obzwar der Faustdichter und Schellinggenosse selbst früh und spät romantisiert hat. Dies die Summe des Buchs.

Bleibt die Frage offen, ob eine Dichternatur wie Goethe überhaupt „Weltanschauung“ haben kann im Sinne eines feststehenden Systems philosophischer Ueberzeugungen. Goethe verfolgt die systematischen Aeusserungen seiner philosophisch ausserordentlich regsamen Zeit mit sichtlichem Interesse. Doch aber, um früh zu erkennen, dass jede dogmatische Festlegung philosophischer Stimmungen und Erlebnisse eine Verarmung bedeutet, eine Einschränkung uud Beeinträchtigung der flutend-reichen Phantasie- und Möglichkeitswelt, in der der alleserlebende dichterische Geist allein zu atmen vermag. Spinoza, der einzige, bildet eine Ausnahme. Er vermittelt Goethe tatsächlich ein Dogma und zwar das philosophisch-religiöse Grundthema seines Lebens, den Glauben an das eine, göttlich-warme Allleben der Natur. Aber um diese feste Säule seiner „Weltanschauung“ rankt sich sogleich das Blütengewinde dichterischer Schauungen und Bilder. „Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich dir, ich halte viel auf das Schauen.“ So Goethe an Jacobi. Hier wird alles deutlich: der Aesthetizismus der Goetheschen Philosophie und Religion. Ziegler erkennt

das richtig (S. 37). Und selbst hier noch trennt die Form der Intuition Dichter und Philosophen, Goethe und Spinoza. Dort rasches Ueberschreiten des Endlichen, um zum Unendlichen zu gelangen, sagen wir innerliches Schauen: Spinoza, der Mystiker. Hier liebevolles Verweilen beim Endlichen, um in ihm das Göttliche zu finden, im Stein und Kraut, die mehr sind als blosse Kräuselungen und Modi: Goethe, der Realist und Künstler, der sinnlich schaut und Respeckt hat vor dem Individuum, der Monade, der Entelechie.

Das feine, liebevoll abwägende Buch entsprang Vorlesungen, die Ziegler seit 1902 wiederholt in Strassburg, Frankfurt und Salzburg gehalten. Der Horazische Rat, mit der Veröffentlichung bis ins neunte Jahr zu warten, hat sich an ihm bewährt. Es ist ein reifes Bekenntnis zu Goethe.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Lexikon der Pädagogik, im Verein mit Fachmännern und unter besonderer Mitwirkung von Hofrat Professor Dr. Otto Willmann herausgegeben von Ernst M. Roloff, Herders Verlagshandlung, Freiburg i. B. 1913, Bd. I (XVII S. u. 1346 Spalten), Bd. II (XI S. u. 1344 Spalten).

Der Herdersche Verlag lässt seinem achtbändigen Konversations-Lexikon ein „Lexikon der Pädagogik" folgen. In fünf Bänden (von denen mir die beiden ersten vorliegen) soll eine Uebersicht über das Gesamtgebiet der Erziehungswissenschaft geboten werden. Und zwar wird jeder der Einzelverzweigungen der Pädagogik: der „Theorie und der Praxis" mit Einschluss der „neueren Bestrebungen", auch den Gestaltungen des „Schulwesens in den einzelnen deutschen Landesteilen und den Hauptstaaten der ganzen Erde" und endlich „der historischen und der biographischen Seite" eine möglichst gleichmässige Berücksichtigung in Aussicht gestellt und auf Grund dieses Programmes erwartet, dass das Werk „allen an dasselbe billigerweise zu stellenden Anforderungen entsprechen und vielen ein Führer und Anreger sein möge bei alten wie bei neuen Fragen und Aufgaben, die das hohe Werk der Erziehung unserer Jugend christlichen Pädagogen stellt." Ein Einblick in die vorliegenden Bände lässt erkennen, dass dem Herausgeber auf Grund seiner bei der Redaktion des Konversations-Lexikons gesammelten lexikographischen Erfahrungen eine „mustergültige Kompression" des weitschichtigen Materials gelungen ist. Mit gutem Rechte darf er diesen Vorzug für sich in Anspruch nehmen.

Ebenso unbestritten bleibt ihm sein Hinweis auf die gut geglückte Wahrung der „inneren Einheitlichkeit" des Lexikons. An diesem Punkte haben nun die Bemerkungen anzusetzen, die bei einer Rezension in einer philosophischen Fachzeitschrift die wesentlichsten sein dürften.

Die „Geschlossenheit und Harmonie" des „Lexikons der Pädagogik" ist nämlich — wie der Herausgeber anmerkt — erreicht worden durch die Festlegung eines Richtungspunktes für alle Mitarbeiter. Die „weitverbreitete „Didaktik als Bildungslehre" (4. Aufl. 1909) von Otto Willmann" ist massgebend gewesen — zunächst und soweit es der Herausgeber ausdrücklich erwähnt — in bezug auf die Terminologie, dann aber auch — wie es bei der Verquickung zwischen der Terminologie und dem Inhalte philosophischer Systeme im allgemeinen und des Willmannschen im besondern nicht anders zu erwarten war — im Hinblick auf die philosophische Orientierung der einzelnen Beiträge. Es bedarf, um diese Charakteristik zu belegen, nur des Hinweises auf die Artikel etwa über Kant und über Fichte, in denen Willmann selber gewisse stark ausgeprägte Leitmotive in schärfster Deutlichkeit durchklingen lässt, und auf die Beiträge über „Goethe als Erzieher" von R. Hornich (Bd. II, Spalte 437/444) und über Herbart von J. J. Wolff (Bd. II, bes. Spalte 729/732 „Zur Beurteilung der Pädagogik Herbarts"). Oder es genügt zur Illustration des weitreichenden inhaltlichen Einflusses der Willmannschen „Bildungslehre" auch die Prüfung der in Spalte 12 des zweiten Bandes dem Volksschullehrer für seine Fortbildung empfohlenen Literatur, bei der eine bewusste Einengung des philosophischen Gesichtskreises unverkennbar ist. Eine nähere und prinzi-

pielle Auseinandersetzung mit der im „Lexikon der Pädagogik“ zum Ausdruck kommenden philosophischen Tendenz soll jetzt und hier vermieden werden, zumal sich auf einschlägige Abhandlungen in früheren Jahrgängen der Kantstudien (s. die Arbeiten von Medicus und Bauch, Kant-Studien Bd. III, S. 326 ff. u. Bd. XIII, S. 1—26) verweisen lässt.

Wenn nun auch, wie eben angedeutet worden ist, eine eingehende Kritik des wissenschaftlichen, im besondern philosophischen Habitus des „Lexikons der Pädagogik“ hier nicht angestrebt wird, so soll von den vielen möglichen Ansatzpunkten einer derartigen Beurteilung doch wenigstens einer herausgegriffen werden, woraus dann die Gesamtrichtung der beabsichtigten Einwendung gegen die Philosophie, bezw. Pädagogik Willmannscher Observanz sich erhellen mag.

Es wird von mehreren gleich wichtigen Einzelfragen diejenige gewählt, die gewissermassen aus unserer Gegenwart heraus sich aufdrängt: Es ist die Frage nach der Bedeutung Fichtes für die Erziehungswissenschaft. Der Geist dieses Denkers ist jetzt wie einst vor hundert Jahren im deutschen Volke wirksam. Hier gruppieren sich für die Bildungsfragen ernsthaft Interessierte zu einem „Fichtebunde“; dort gibt ein Erziehungsunternehmen nach dem deutschen „Seher“ sich Namen und Programm; an dritter Stelle tritt ein Meister unserer bildenden Kunst schaffend dem „Redner an die deutsche Nation“ nahe. Das sind Symptome (ihre Aufzählung liesse sich leicht weiter ausdehnen), die dem denkenden Erzieher schwerlich entgehen können. Gesetzt nun, dieser greife zum „Lexikon der Pädagogik“, um aus ihm sich Auskunft zu holen. Wird ihm aus den entsprechenden Beiträgen die tiefe Bewegung im deutschen Geistesleben begreiflich werden?

Der Artikel über Fichte ist — wie schon angedeutet wurde — von Willmann selber beigesteuert worden. In einzelnen Abschnitten könnte er zunächst den Eindruck erwecken, als sei er auf eine Würdigung der positiven Bedeutung Fichtes angelegt: Die „Reden an die deutsche Nation“ werden gleich eingangs als „eine Tat“ bezeichnet, „die im Gemüte der Besten der Nation Widerhall fand“ und „den Hochsinn des Mannes“ bezeugte. Im zweiten Abschnitte wird in referierender Form der tiefe Gehalt der „Reden“ an gut ausgewählten Proben erwiesen. Und später gewinnt es einmal den Anschein, als wolle Willmann Fichten gegen die platten Angriffe Nicolais ernsthaft in Schutz nehmen. Aber diese günstigen Stellen vermögen es keineswegs, der Willmannschen Darstellung das Gesamtgepräge zu geben; sie treten zurück hinter die negativen Ausführungen, mit denen der Verfasser seine anscheinend zustimmenden Abschnitte in auffälliger Inkonsequenz durchsetzt, und mit denen er in schärfster Abwendung seinen Beitrag beschliesst.

Die treffende Anerkennung, dass das Fichtesche Wirken als „eine Tat“ zu würdigen sei, wird sehr rasch zurückgenommen mit einer Berufung auf Zeller. Der hier herangezogene Satz aus dessen „Geschichte der deutschen Philosophie“, dass Fichte „für das Handeln von der wissenschaftlichen Erkenntnis alles Heil erwarte“, bedarf aber der direkten Umkehrung, wenn er — was er in dem Willmannschen Zusammenhange ja zu leisten hat — den Gesamtsinn der Fichteschen Philosophie treffen soll, die in ihrem ausgesprochenen und unverkennbaren Ethizismus doch in einer „Tatforderung“ als oberstem Prinzipe sich verankert, von hier aus jede „Tatsächlichkeit“ als „Tathandlung“ zu begreifen sucht, also auch — und damit ist jene Umkehrung erreicht — nicht für das Handeln von der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern vielmehr „für die wissenschaftliche Erkenntnis vom Handeln alles Heil erwartet“ —

Zu dieser Verkümmerung, die Fichtes lebensvolle und unerschöpfliche Philosophie sich gefallen lassen muss, kommt ein Vorwurf hinzu, der jedem unbegreiflich erscheinen wird, der beobachtet, wie in der Gegenwart Fichte für viele als ein fester Halt sich bewährt. Der Vorwurf des „Hin- und Her-Meinens“, den Fichte gegen Nicolais „elendes Popularisieren“ gerichtet hatte, wird nämlich auf ihn selber zurückgelenkt. Willmann glaubt im Fichteschen Systeme eine durchgängige Haltlosigkeit und mehrfache daraus folgende

„Umkippungen“ aufweisen zu können. „Wenn Fichte Nicolais Philosophie mit dem Spielen im Sande vergleicht“, heisst es Spalte 1307, „so könne man auf ihn anwenden, was er rühmend vom deutschen Geiste sagt, er werde „Felsblöcke von Gedanken rollen“: zum Bauen käme es in beiden Fällen nicht“. Soll nun auch hier wieder der „Redner an die deutsche Nation“ mit einem eigenen Worte getroffen werden, so kann man es einmal nur lebhaft bedauern, dass eines der schönsten Fichteworte entstellt und zum polemischen Mittel erniedrigt wird, und man wird andererseits bemerken, dass die Wahl des Zitates zudem recht unglücklich ist: Legt doch gerade an der bezeichneten Stelle Fichte allen Nachdruck darauf, dass zum Aufhäufen der Gedanken der Einheitsplan des „Baumeisters“ kommen müsse, wenn er — die von Willmann herausgegriffenen Worte bedeutsam erweiternd und damit ihren Sinn gänzlich wendend — sagt: „Der deutsche Geist wird Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die zukünftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen.“

Wie übrigens nun im einzelnen der Nachweis der „Umkippungen“ Fichtes versucht wird, darauf mögen einige weitere Bemerkungen eingehen. Natürlich werden die verschiedenen Fassungen der „Wissenschaftslehre“ dazu benutzt, um — wieder in bezeichnendem Zurückgreifen auf die Streitschrift gegen Nicolai — darzulegen, dass Fichte selber „sich nicht habe entscheiden können zwischen ja und nein, wobei es denn sein Bewenden hätte habe müssen“. — An anderer Stelle wird ein „Umschlag der Anschauung“ (der gänzlich verfehlt dahin charakterisiert ist, „das kategorische Selbstgebot sei zuletzt von dem apodiktischen Staatsgesetze abgelöst[1]) worden“) dadurch herausgearbeitet, dass logische Etappen innerhalb der Entwicklung des Fichteschen Systems unter Nichtachtung des systematischen Zusammenhanges einander als „Extreme“ gegenübergestellt werden, eine Konstruktion, die von dem Hegelschen „Aufheben“ nur das negative Moment, nicht aber zugleich die beiden positiven (conservare und elevare) beachtet, und deren sich schlechterdings kein System, und sei es noch so fest gefügt, erwehren kann. — Dass schliesslich auch bei der Erörterung von Fichtes Stellung zur Religion ein Angriff gegen ihn erfolgt, erscheint bei Willmanns deutlicher Einstellung auf den Standpunkt positiver Theologie erklärlich, überrascht aber doch insofern, als der Verfasser — anstatt die Folgebeständigkeit des Fichteschen Denkens zu schelten, die vor keiner Konsequenz zurückschreckt — auch hier das Motiv der „Umkippung“ aufnimmt. „Wenn Fichte sagt,“ so heisst es am Schlusse des Beitrages, „Gott nur ist, und Wissen ist nichts anderes als sein Schema und sein Bild“, so lässt er diese Gedanken nicht auf seine Erkenntnislehre und noch viel weniger auf seine Auffassung der Erziehung zurückwirken.“ Und bei diesem Fichte, der nach der Auskunft des „Lexikons der Pädagogik“ die Frage der Erziehung nur weit draussen an der Peripherie seines Systems und gänzlich ohne Beziehung zu seinen fundamentalen Einsichten behandelt, bei diesem „zweiten Nicolai“[2]) suchen und finden heute gerade die Ernsten und völkisch Besonnenen das Programm „deutscher Bildung“?!

Wird aus den voraufgehenden Ausführungen schon deutlich, dass die philosophische Grundlegung, die an sich der Pädagogik durchaus nottut, äusserst verhängnisvoll ist, wenn die zugrunde gelegte Philosophie sich als irgend welchen wissenschaftsfremden oder gar -feindlichen Ansprüchen dienstbar erweist, so zeigt sich diese Gefährdung der wissenschaftlichen Pädagogik noch weit deutlicher, wenn noch kurz auf die Willmannsche Kritik des Fichteschen Autonomismus eingegangen wird. Auch hier muss das „Lexikon der Pädagogik“ einer Gegenwartsfrage gegenüber wieder völlig versagen; denn gerade in den grossen kriegerischen Leistungen des deutschen Volkes ist ein Gefühl eigener Verantwortung und innerster Verpflichtung jedes Einzelnen sieghaft zum Durchbruch gekommen und hat

---

[1]) Von mir gesperrt.
[2]) Von mir hervorgehoben.

Taten vollbracht, die durch den Hinweis auf eine äussere autoritative Gebundenheit irgend welcher Art sich unmöglich begreifen liessen.

Wer nun, angeregt durch die in unserem Schrifttum sich jetzt oft wiederholende Bezugnahme auf die Freiheitslehre des deutschen Idealismus, im „Lexikon der Pädagogik" einmal dem Begriffe der Autonomie nachginge, der fände zunächst, dass ihm eine direkte Auskunft darüber — einfach versagt wird. An der betreffenden Stelle des ersten Bandes fällt der Terminus „Autonomie" ganz aus, während unter dem Stichworte „Autorität" eine umso ausführlichere Darlegung sich findet. Hier wird der Gehalt des Prinzipes der Autonomie einmal ganz im Vorbeigehen gestreift, wenn — gelegentlich einer Auseinandersetzung mit J. J. Rousseau — die Aeusserung einfliesst: „Das Streben des Lehrers muss dahin gehen, sich selbst und seine Autorität überflüssig zu machen, d. h. der Zögling soll so geleitet werden, dass er zu immer grösserer Selbständigkeit gelangt und durch eigene Kraft in der Wissenschaft und Tugend fortschreitet." Aber diese Anerkennung der Eigentat (Spontaneität) des autonomen Bewusstseins wird in den folgenden Sätzen sofort zurückgenommen in einer besorgten Abrückung von den „modernen Individualisten" und in einer Verweisung auf die absolute Autorität der Kirche.

Wenn eben darauf hingewiesen worden ist, dass der Terminus „Autonomie" im Nomenklator des „Lexikons der Pädagogik" fehle (der doch im Vorworte als der reichhaltigste und mannigfaltigste aller vorhandenen Werke dieser Art ausgegeben wird), so ist daneben zu erwähnen, dass der Begriff, der zunächst den Pädagogen vorenthalten wird, sonst oft genug auftaucht, z. B. in dem Artikel über Goethe und entsprechend häufiger in den Beiträgen über Kant und Fichte. Hat man ihn aber hier in seiner spezifisch Willmannschen Ausprägung erst gefunden, dann versteht man freilich die Lücke im Nomenklator: Der Autonomie-Unbegriff, wie ihn Willmann und die an ihm „terminologisch" orientierten (vergl. meine obige Bemerkung zu dieser „terminologischen" Orientierung!) Autoren fassen, taugt in der Tat nicht zur Fundierung des Erziehungsgeschäftes, hat dort im Fundamente so wenig seinen Platz, wie er aus den Systemen der deutschen Denker mit aller Entschiedenheit verwiesen worden ist, die vor hundert Jahren die Menschheit über die Willkür und Zügellosigkeit hinaus weiter emporgeführt haben zum Bewusstsein der eigensten Bestimmung des Menschen „nach Ordnung und Gesetz". Dass diesen schöpferischen Leistungen, die eben jetzt sich vielen in ihrem tiefen und reichen Gehalte neu erschliessen, der unfruchtbare starre Begriff der Autonomie als eines zügellosen, willkürlichen, „richtungslosen Strebens" untergeschoben wird, das ist es, wogegen aufs schärfste Verwahrung eingelegt wird. Gerade die Ueberzeugung von der grundlegenden Bedeutung des deutschen Idealismus für die wissenschaftliche Pädagogik fordert diesen Protest; denn das ist der Sinn der Wissenschaftlichkeit der Grundlegung des pädagogischen Systems, dass eine Beziehung zu den von der Philosophie herausgearbeiteten Ideen mit ihrem Ewigkeitsgehalte gewonnen und diese Beziehung in keiner Weise verkümmert werde, sei es etwa durch psychologistische oder pragmatistische Einseitigkeiten, sei es — und dagegen gilt es hier Front zu machen — durch Begriffsverschiebungen, die für eine Position prinzipieller Unfreiheit unvermeidlich sind.

Für den Vorwurf der Verzerrung und Entstellung des Begriffes der Autonomie wären jetzt noch in Kürze einige Belege zu erbringen. In dieser Absicht sei zunächst hingewiesen auf Bd. II, Spalte 443/44, wo von Goethes „Faust" gesagt wird, er gipfele mit seiner Schlussszene in „einer Krönung der Apotheose des auf die Rechte seiner Natur pochenden autonomen Ichs". Als den Gewährsmann für diesen Unbegriff einer naturalistischen Autonomie führt der Verfasser des Beitrages wieder O. Willmann (Geschichte des Idealismus) an, getreu der „terminologischen" Orientierung des „Lexikons der Pädagogik", die sich gerade hier wieder als ausgeprägte inhaltliche Anpassung erweist. Auch in diesem besonderen Falle ist übrigens die Abwehr wieder aus der Gegenwart heraus zu führen. Findet

doch der Vorwurf, dass Goethe mit seinem „Faust“ im Taumel eines „unechten Idealismus“ befangen sei, darin seine entschiedene Widerlegung, dass von unseren Volksgenossen, die im furchtbaren Ernste des Krieges das Echte vom Unechten haben scheiden gelernt, viele gerade zum „Faust“ greifen. In dieser Hinwendung zu Goethes tiefstem Werke liegt ein bedeutsames „Bildungsmoment“, das den Pädagogen fruchtbar anregen wird, wenn er eben einen anderen Interpreten des deutschen Geistesgutes findet, als das „Lexikon“ sein will und sein kann. —

Um endlich zu der Fichteschen Philosophie als zu dem Ausgangspunkte dieser besonderen kritischen Erörterungen zurückzukommen, sei hier erwähnt, dass Willmann in Spalte 1307 des ersten Bandes das Wesen autonomischer Selbstbestimmung zum direkten Gegensinne verkehrt, indem er (wie das Kantische so auch) das Fichtesche System charakterisiert als unfähig, dem Problem der sittlichen Bildung nahe zu kommen und das Objektiv-Gute zu erfassen, als richtungsloses Streben und als Alteration der Grundlagen der sittlichen Welt. Dass Willmann nach dieser gründlichen Begriffsverschiefung die Unterscheidung einer „positiven moralischen Erziehung“ einerseits, die als Verfahren äusseren Zwanges nur „gemütlose Heuchler und Gleisner bildet“, und andererseits einer Bildung des „innern moralischen Sinnes“, d. i. einer Emporführung zur sittlichen Ueberzeugung, einer Einstellung auf die Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst — dass er diese Unterscheidung nicht einsieht, sondern vielmehr den Widersinn des ununterschieden Vermengten gegen Fichte zu kehren sucht, kann nicht mehr überraschen. Und schliesslich ist es für ihn auch ganz folgerichtig, dass er als Quelle für Fichtes Freiheitslehre und seinen Autonomismus den liberté- und égalité-Rausch der französischen Revolution enthüllt. Gerade diese Konsequenz drängt nun noch einmal mit allem Nachdruck zur Formulierung des Leitgedankens der gesamten vorhergehenden kritischen Erörterungen: Deutlicher kann die Einsicht kaum noch werden, dass den Schätzen des deutschen Geisteslebens, die dem Erziehungsgeschäfte durch die philosophische Grundlegung aufgeschlossen werden sollen, eine unheilvolle Zersetzung droht, wenn die philosophische Einstellung von vornherein die Ideen mit ihrem Ewigkeitsgehalte verfehlt, bezw. sie durch Projektion von einem Standpunkte ausserhalb der Wissenschaft aus in eine falsche Sphäre verlegt und dort, wo sie in der Tat nicht mehr eigengründig sind und schon von allein haltlos zerflattern, zu widerlegen sucht. —

Der Vorzug der „inneren Einheitlichkeit“, der „Geschlossenheit und Harmonie“, bei dessen „Eigenart“ die obigen speziellen Ausführungen angesetzt haben, wird dem Lexikon also zugestanden nur mit der nachdrücklichen Bemerkung, dass die im ersten Absatze der „Vorrede“ erwähnte, an sich ohne Zweifel notwendige und heilsame Fundierung der Pädagogik gemäss ihres Wissenschaftscharakters viel zu starr und nach einem unzulänglichen einseitigen Plane erfolgt sei, als dass der Titel eines Lexikons der „Pädagogik schlechthin“ sich rechtfertigen liesse. Es ist nicht einzusehen, warum der Herausgeber den Zusatz hat fallen lassen, der die von dem neuen Lexikon ersetzte „Realenzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens“ treffend bezeichnete als bearbeitet „nach katholischen Prinzipien“. Wäre im Titel die nun tatsächlich vorliegende Maskierung vermieden worden, so hätten die Einwände gegen das „Lexikon der Pädagogik“ sich auf einen kurzen Hinweis — nämlich auf die für die philosophische Kritik genugsagende Unterstreichung der dann offen bekannten Tendenz des Werkes — beschränken können. Es hätte die ausführliche Abwehr sich erübrigt, die nun als nötig empfunden werden musste, einmal im Hinblick auf die Leser, denen aus psychologisch gleich verständlichen Motiven entgegen der dem Herderschen Verlagsunternehmen nahestehenden Lehrerschaft eine andere kirchliche Orientierung erwünscht sein könnte, und zum andern — was in philosophischem Betracht natürlich allein ausschlaggebend ist — mit Rücksicht auf die Pädagogen, die von einem Lexikon ihres Faches, zumal wenn es durch eine ausdrückliche Be-

zugnahme auf philosophische Grundlegung und wissenschaftliche Gestaltung sich empfiehlt, die Vermeidung ausserwissenschaftlicher und darum auch unphilosophischer Tendenzen billigerweise erwarten dürfen.

Wenn auch diese Feststellungen im Ganzen wenig erfreulich sind, weil sie auf Grund eines handgreiflichen und gänzlich unverhüllten Widerspruches nach anfänglichen Anerkennungen absprechend kritisieren mussten, so bleibt an ihnen für die philosophische Überlegung doch die Beobachtung von positivem Belange, dass der Herausgeber sich einer grundlegenden methodologischen Einsicht offensichtlich nicht hat verschliessen können, ja in der verfehlten Bezeichnung seines Lexikons von ihr aus wahrscheinlich mit bestimmt worden ist. Gemeint ist das Verständnis für den Begriff der Pädagogik als Wissenschaft, die als solche jede Bevormundung von einer ausserwissenschaftlichen — hier von der katholisch-kirchlichen — Sphäre her logischerweise nicht nur nicht gestattet, sondern sich ihrer als einer Vergewaltigung entschieden erwehrt. Das ist der Sinn der „wissenschaftlichen Ebenbürtigkeit der Pädagogik“ im Vergleiche mit „den Wissenschaften vom Rechte, von der Gesellschaft, der Kunst, der Sprache usw.“, auf die sich das Lexikon in der Vorrede so erfreulich deutlich besinnt, um freilich diese Wissenschaftlichkeit nachher gänzlich aus dem Auge zu lassen. Man brauchte nur in die oben angefangene Reihe der Wissenschaften, denen die Pädagogik nach den Grundzügen ihrer logischen Struktur ebenbürtig sein muss, die Wissenschaft der Mathematik oder die der Physik ausdrücklich mit aufzunehmen, um aus den offensichtlich sinnlosen, ja sinnwidrigen Verbindungen einer „katholischen Mathematik“ oder einer „Physik nach katholischen Prinzipien“ sich davon zu überzeugen, dass eben auch die Pädagogik nicht katholisch sein könne, bezw. sich als solche offen zu bekennen habe, wenn aus anderen als wissenschaftlichen Erwägungen die logisch unmögliche Verkoppelung nun einmal vollzogen ist.

Gegen diese logische Feststellung kommt man auch mit dem Einwande nicht an, den Spalte 731 im zweiten Bande J. J. Wolff gelegentlich seiner Darlegung der Mängel Herbartischer Pädagogik erhebt: „Wenn die Religion in der wissenschaftlichen Gestaltung des Erziehungsgeschäftes keinen Platz haben darf, was soll sie dann in Kirche und Elternhaus?“ Hier wird das Problem ganz schief aufgefasst: Davon, dass „die Religion in der wissenschaftlichen Gestaltung des Erziehungsgeschäftes keinen Platz haben dürfe,“ ist ja gar nicht die Rede, wenn für die Grundlegung der wissenschaftlichen Pädagogik gefordert wird, dass die die Grundlegung vollziehende Philosophie auch wissenschaftlichen Charakter trage. Ja gerade die sorgfältige Wahrung des Wissenschaftscharakters bei der philosophischen Fundierung wird es garantieren, dass dem dogmatisch-unbeengten freien Blicke im Ganzen der konkreten Wertwirklichkeit das religiöse Moment nicht entgehe. Es wird diesem seine Stelle „in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewusstseins“ (Windelband) aufgewiesen werden. Keineswegs braucht also die positive Religion — nachdem schon Kant die „Umlegung des (religionsphilosophischen) Standpunktes aus der theoretischen in die praktische Vernunft“ vollzogen hat und in der Fortführung seiner Ansätze heute fruchtbare wertphilosophische Positionen erreicht worden sind — zu befürchten, dass zwischen der Philosophie und der Religion keine anderen als feindliche Berührungen möglich seien; vielmehr kann sie sehr wohl der Versicherung trauen, dass sie in einer philosophisch gut fundierten Pädagogik all das bleibend Wertvolle wirksam finden werde, das die „in der Kirche und im Elternhause“ überlieferten und gepflegten historischen Ausgestaltungen der Religion als ihren Kern enthalten. So kann diese Rezension — nachdem den Verdächtigungen der Irreligiosität oder des Atheismus nach Möglichkeit vorgebeugt worden ist — mit dem von Wolff abgewiesenen Satze Herbarts zusammenfassend schliessen: „Positive Religion gehört nicht für den Erzieher als solchen (d. h. soweit er in der

Absicht einer wissenschaftlichen Erörterung und auf Grund derselben den Erziehungsfragen gegenübersteht), sondern für die Kirche und für die Eltern."

Jena. Arthur Hoffmann.

Mehlis, Georg. Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Verlag von Julius Springer, Berlin 1915. (722 S.)

Der Verfasser will ein Lehrbuch der Geschichtsphilosophie des Neu-Idealismus schreiben. Zu diesem rechnet er „Windelband und Dilthey, Simmel und Münsterberg, Eucken und Sigwart, besonders aber Heinrich Rickert." Dem letzteren ist das Buch gewidmet und seine Ideen versucht Mehlis weiter zu entwickeln. Ein solches Abhängigkeitsverhältnis verdient naturgemäss keinen Tadel, es wird aber doch für den Wert eigener Leistung dann gefährlich, wenn es so weit geht wie in dem vorliegenden Buch. Sein Verf. hat oft auf eigene Beweisführung verzichtet und der Leser muss an manchen Stellen die Rickertschen Begründungen einfügen, um einen geschlossenen Gedankenzusammenhang zu erhalten. So schwebt die Philosophie der Werte, wenn man das Buch von Mehlis allein betrachtet, eigentlich in der Luft. Leider verbindet sich mit diesem Mangel noch ein anderer. Verf. lässt es allzusehr an exakter Formulierung seiner Gedanken mangeln. Es herrscht in dem Buche eine den Leser peinigende Unbestimmtheit der Begriffe. Die letzte Ursache für diese Erscheinung liegt wohl in der persönlichen Eigenart des Verf. Er gehört offenbar zu der Gruppe jüngerer Denker, die von der Romantik und dem modernen Bedürfnis nach der Nüance beeinflusst sind, welche glauben eine wissenschaftliche Formulierung dürfe nicht in logischer Schmucklosigkeit ausgesprochen, sondern müsse mit dem Zauber einer aus persönlichstem Empfinden entspringenden Ausdrucksweise umgeben werden. Das ist ein ewiges Schwelgen in Gefühlen, die doch nie ganz ausgesprochen werden und letzte Hintergründe des Empfindens ahnen lassen sollen. Von diesem gesteigerten Erleben werden dann auch die Persönlichkeiten und Tatsachen der Geschichte merkwürdig durchleuchtet. Kommt noch ein Einfluss Bergsonscher Ausdrucksweise hinzu, so ist es nicht wunderbar, dass oft in einer Art „Göttersprache" in dem Buche geredet wird.

Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, die Gedanken des Verfassers in der gebotenen Kürze wiederzugeben. Das Buch zerfällt in drei Teile: 1. Probleme der Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichte und Universalgeschichte, 2. Geschichte der Geschichtsphilosophie, 3. System der Geschichtsphilosophie oder inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte. Im ersten Teil werden nach einer allgemeinorientierenden Einleitung die Begriffe der Philosophie und der Geschichte entwickelt und dann die Probleme der Geschichtsphilosophie dreifach gegliedert: die philosophische Methodenlehre der Geschichte, die philosophische Wertlehre der Geschichte, die philosophische Universalgeschichte. Die erste, auch Geschichtslogik benannt, entwickelt nacheinander: die Probleme des Zieles, des historischen Objektes, das Problem von Form und Inhalt in der Geschichte, die Probleme der Methode, das Problem der historischen Beurteilung. Schon diese Übersicht muss zeigen, wie wenig klar hier ein leitendes Prinzip zu erkennen ist. Vor allem ist die Abgrenzung dieser Geschichtslogik von den vorangehenden Erörterungen über die Geschichte als Wissenschaft nicht begründet. Warum z. B. das Thema „Geschichte und Gesetz" nicht in der Geschichtslogik abgehandelt wird, ist keineswegs einzusehen. Auch scheinen mir die Berührungen der Geschichte mit Soziologie, Völkerbiologie, Völkerpsychologie usw. doch im höchsten Sinne Probleme der philosophischen Methodenlehre zu sein. Übrigens gleitet Verf. über alle diese Fragen recht schnell hinweg. Insbesondere ist auf die neuere Literatur nicht mit einem Worte eingegangen. Als Beispiel mag die Behandlung der Völkerbiologie dienen. Es wird dort der Gedanke von den Lebensaltern und seine Anwendung auf die Geschichte eines Volkes erwähnt. Er sei von den grossen Geschichtsphilosophen des

deutschen Idealismus nur als Bild gebraucht worden. Dann aber habe man versucht, ihn ernsthaft zum leitenden Gesichtspunkt historischer Betrachtung zu machen: „Ein Volk ist dem Verfall anheimgegeben, wenn das, was man sittliche Kraft zu nennen pflegt, gebrochen ist, wenn Entsittlichung und Verweichlichung zum Leben der Lust geführt hat. Das Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, das Rom des zweiten und dritten Jahrhunderts n. Chr. war wert, dass es zugrunde ging! Seltsame Moral, seltsames historisches Verstehen und Übersehen! Diesen Fanatikern der Gesundheit gegenüber wollen wir den berauschend schönen Duft der Gräberblumen preisen, die eine sterbende Kultur so wundervoll erblühen liess. Es wäre wahrlich Zeit, allmählich einzusehen, dass wertvolle Leistung mit Kraft und Gesundheit durchaus nicht immer zusammenzugehen braucht“ (S. 111). Ob dieser Wendung entsprechend Plato als eine solche Gräberblume aufzufassen ist, weiss ich nicht, es ist aber gewiss, dass man mit solchen Stilblüten und Trivialitäten nicht wissenschaftliche Ansichten widerlegt.

Von besonderem Interesse dürfte sein, was Mehlis in seinen Ausführungen über die Probleme der historischen Wertlehre anstrebt. Er gliedert sie in das Geltungsproblem, das Leistungsproblem und das Strukturproblem der Kulturwerte. Rickert habe sich vorwiegend mit dem zweiten, Dilthey mit dem dritten beschäftigt. Demnach kommt es darauf an zu zeigen: wie das Verhältnis der Kulturwerte zu jenen absoluten Werten zu denken ist, von denen die Philosophie handelt (S. 218). Leider wird der Leser an dieser Stelle etwas enttäuscht. In einem Abschnitt: „Notwendigkeit absoluter Geltung zum Verstehen der Geschichte“ wird wohl eine bewegliche Klage geführt über die Vergänglichkeit alles Irdischen, aber die gestellte Frage wird in keiner Weise beantwortet.

Auch die Probleme der Universalgeschichte finden eine kaum erschöpfende Erörterung. Sie steht nach Mehlis vor der Frage: was wohl das Verhältnis der allgemeinen Formen zu der Individualität des historischen Lebens sein möchte, und wie sich das Allgemeine in der Sphäre des Individuellen zueinander (?) verhält, und was es füreinander (?) bedeutet. . . . Die Antinomieen, welche in der systematischen Philosophie zu keinem Austrag kommen, könnten in der Universalgeschichte irgendwie eine Lösung finden, mag diese Lösung auch im Unendlichen liegen“ (307/8). Es besteht hier ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben. „Ohne Gegensatz ist kein Wissen möglich.“ Das Leben aber verbürgt in der Tatsache seiner Wirklichkeit gewissermassen die Einheit. Der Gegensatz findet sich wieder in allen Gestalten des historischen Lebens, aber er gibt doch „allem einen einheitlichen Charakter“. Diesen Ideen und ihrer letzten Bedeutung werden wir später noch begegnen. Es ist deutlich, wie hier Hegelsche Einflüsse in das System der Wertlehre sich eindrängen. Die Aufgabe, die heterogenen Elemente zu versöhnen, hat Mehlis allerdings nicht gelöst. Des Weiteren behandelt er die „Idee des Fortschritts, . . . den Begriff der Entwicklung, Wertzuwachs und Wertsteigerung.“ Auch hier ist es nicht leicht begreiflich, wie das Problem des Fortschritts nur auf 19 Zeilen behandelt werden und das Verhältnis dieser Idee zu dem Gedanken der Antinomieen in Unklarheit gelassen werden konnte.

Die Lösung einer grossen Aufgabe unternimmt der zweite Teil des Buches. Eine Geschichte der Geschichtsphilosophie gehört zu den schwierigsten aber zugleich auch schönsten Problemen der Philosophiegeschichte. Wächst doch die Geschichtsphilosophie bei vielen Denkern heraus aus ihrer Gesamtansicht über Welt und Leben. Zu einer so umfassenden Themastellung erklärt sich Mehlis nun nicht bereit, er grenzt das zu behandelnde Gebiet folgendermassen ab: „Augenscheinlich ist diese Geschichte der Geschichtsphilosophie selber keine historische Betrachtung, da ja in ihr nicht alles zur Darstellung gelangen soll, was mit Rücksicht auf die Weiterbildung geschichtsphilosophischer Probleme wichtig ist, sondern nur die grossen Hauptlinien dieser Bewegung, die zu einer kritischen oder idealistischen Geschichtsphilosophie hinführen, die sich auf

ein System der Werte aufbaut. Es wird vorausgesetzt, dass der Sinn der Geschichte auf der Verwirklichung allgemeingültiger Werte beruht, deren Gesetzmässigkeit selber in dem Prinzip der Antinomie liegt, die jede Wertwirklichkeit ergreift und zwischen den einzelnen Wertgebilden einen Gegensatz aufrichtet, der in der reinen Systematik nie ganz ausgetragen werden kann, aber in den Gestalten oder Typen des Kulturlebens konkrete Wirklichkeit gewinnt und nun in dem Schatten dunkler Irrationalität einer Entscheidung entgegengeführt wird" (343). Mehlis nennt seine Untersuchung deshalb „eine Geschichtsphilosophie der Geschichtsphilosophie". Ich will nicht die Frage erörtern, ob man diesen Prozess des Philosophierens über eine Philosophie nicht beliebig weiter fortsetzen könne, ich möchte nur Einspruch dagegen erheben, dass dem Kritiker auf diese Weise gewissermassen die Waffe aus der Hand genommen wird, da ja immer wieder der Einwand: „Das gehört nicht in meine Betrachtung" gemacht werden kann. Dem gegenäber ist zu betonen, dass historische Zusammenhänge durch keine geschichtsphilosophische Deutung um die Gewichtigkeit ihres Wirkens gebracht werden können und dass die wissenschaftlich forschende Geschichte der Philosophie vor einer solchen Deutung mit ihrer Forderung nach exakter Untersuchung nicht zurückzuweichen braucht. Legt man einen solchen Massstab an die Mehlissche Darstellung, so findet man allerdings des Unerfreulichen allzuviel. Ich möchte schon hier einmal betonen, dass manch feine und geistreiche Wendung und manche gute Einzelbemerkung in dieser Geschichte der Geschichtsphilosophie sich findet, aber im Ganzen überwiegt die Willkür der Deutung. Schon die allgemeine Charakteristik des Griechentums geht allzu summarisch über die in den letzten Jahrzehnten sich vorbereitende neue Würdigung der Antike fort. Wenn Plato trotz seiner dualistischen Philosophie als der Anfang aller geschichtsphilosophischen Konstruktionen bezeichnet wird, so mag dies noch hingehen bei einem Verfasser, der sich gern in Paradoxieen ausspricht. Mit Recht werden Platos religiöse Anschauungen geschichtsphilosophisch verwertet, es ist aber unverständlich, warum an dieser Stelle die Bedeutung der orphisch-pythagoreischen Lehre nicht gewürdigt wird. Der stoischen Lehre von der Weltvernunft wird nicht gedacht, obgleich sie doch gerade zu grossen Synthesen Anlass gab und durch das Mittelalter hindurch auf die Renaissance stark eingewirkt hat. Dass anderseits Denker wie Empedokles, Anaxagoras, Apollonius von Tyana über Gebühr ausführlich behandelt werden, ist der Vorliebe des Verfassers vielleicht entsprechend, zeigt aber für jeden streng geschichtlich Urteilenden deutlich, wie hier die Rollen vertauscht sind. Ebenso ist es unbegreiflich, wie bei der geschichtsphilosophischen Würdigung des Messiasgedankens die paulinische Theologie vergessen werden konnte, obgleich gerade in ihr eins der stärksten Antriebe zur späteren Systembildung lag. Ganz unzureichend ist die Darstellung der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie. Auch die Ideen der Renaissance sind kaum herausgearbeitet und ganz einseitig und ohne tiefere Kenntnis wird Macchiavelli behandelt. Dass Mehlis zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert nicht scheidet, hat zu ganz falschen Werturteilen geführt. Auch herrscht in den entsprechenden Paragraphen eine merkwürdige Anordnung. Bossuet wird nach Condorcet behandelt. Dass die Namen Montesquieus und Voltaires fehlen oder ganz unzureichend behandelt werden, kann nach alledem nicht auffallen. Ich könnte diese Liste leicht vermehren; wie wenig genau es Verf. mit seinen Formulierungen nimmt, mag an einem Beispiel erläutert werden. Nach einer unzureichenden Darstellung der Kantischen Geschichtsphilosophie wird zusammenfassend von ihr gesagt: „Der Endzweck des historischen Geschehens, wie ihn die Geschichtsphilosophie Kants denkt, verbindet sich unmittelbar (?) mit der Idee der Persönlichkeit, und die Ordnung des politischen und sozialen Lebens erscheint uns als Mittel ihrer Herrlichkeit (?!)". Ausführlich werden dann die grossen idealistischen Systeme behandelt, ebenso auch Comte. Dagegen erfahren die Lehren der mate-

rialistischen Geschichtsphilosophie und des Darwinismus eine mehr als dürftige Charakterisierung.

Das Ganze schliesst mit den Namen Croce und Bergson: „Die Hegelsche Geschichtsphilosophie hat endlich in den letzten Jahrzehnten eine interessante Neubildung durch Benedetto Croce erfahren, der die Idee der Geschichte auf das engste mit dem Begriff der Philosophie zusammenschliesst, und in dem künstlerischgeschauten metaphysischen Weltbild Bergsons, das von dem Gedanken der schöpferischen Entwicklung getragen wird, ist der Wirklichkeits- und Wertgehalt des historischen Lebens in seiner Fülle und Konkretheit mit äusserster Schärfe den abstrakten Gebilden der Naturwissenschaft entgegengesetzt. Aber mit dieser neuen Metaphysik haben wir auch gleichzeitig den Punkt erreicht, wo eine philosophische Betrachtung der Vergangenheit vor der Stärke und Unmittelbarkeit der Gegenwart verstummen muss“ (512).

Hatte sich Mehlis im zweiten Teil seines Buches schon recht hohe Ziele gesteckt, so wächst die Aufgabe im dritten ins Unermessliche. Es soll eine inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte unternommen werden und so wird zuerst vom Sinn des historischen Geschehens gehandelt. Diese Deutung geschieht vom Standpunkte der Wertphilosophie. Mehlis konstruiert einen doppelten Wertgegensatz: 1. den Gegensatz verschiedener Wertideen, 2. den Gegensatz innerhalb der Sphäre ein und derselben Wertidee. Das Leben wird von Antinomieen zerrissen, ihre Versöhnung muss das Ziel des Weltgeschehens sein. In einer Zusammenfassung heisst es: „Ohne Kultur keine Geschichte, denn alle historische Beurteilung hängt an dem Begriff der Kultur. Aus der Idee der Kultur kann allein der Sinn der Geschichte erschlossen werden. Wir erleben den Wertgegensatz und müssen die Wertfeindlichkeit der Kulturmächte konstatieren. Auf dieser Wertfeindlichkeit beruht die Hochflut des historischen Geschehens. Der Sinn der Geschichte liegt nicht sowohl in der Überwindung der Natur als vielmehr in der Versöhnung der Antinomieen, welche zwischen den Wertideen oder ihren konkreten Erfüllungen im historischen Leben bestehen. Am Ende der Geschichte sollen sie versöhnt sein“ (541). Dieses Ziel wird auch wohl als „Überwindung der Kultur“ bezeichnet. Es ist die „irdische Glückseligkeit“, die erste „Sinnerfüllung“. Diese liegt „in der Herstellung jener Ordnung und Gliederung des Vernunftlebens, die jede geistige Unterdrückung meidet, in der Herstellung eines Vernunftstaates, der . . . ein ganz neues Antlitz enthüllt, das seine Schönheit vor allem dem Umstande verdankt, dass keine Form des geistigen Lebens mehr zum Dienen verurteilt ist, weder die Wissenschaft gegenüber der Religion noch die Religion gegenüber der Wissenschaft“ (542). Sind so die Kulturmächte untereinander versöhnt, so bleibt noch der Gegensatz innerhalb jedes einzelnen Kulturgebietes, z. B. der zwischen den Gestalten der Religion, des Rechtes usw. Dieser „innere Kampf“ muss auch aufhören, wenn das endgültige Ziel der Geschichte erreicht sein soll. Mehlis glaubt diesen Gegensatz innerhalb des Erkennens als Rationalismus und Irrationalismus begreifen zu können. Ebenso bestehen für die anderen Kulturmächte Gegensätze, so z. B. innerhalb der sittlich-staatlichen Entwicklung der von Sein und Sollen. Allgemein gilt dann der Satz: „Die Auflösung der zweiten Antinomie . . . bedeutet das Ende der Welt“ (543), „die Geschichte würde lautlos und stumm“ (542). Es ist offenbar, dass in diesen Wendungen nicht mehr behutsam fortschreitende Verstandesüberlegung das Wort führt, sondern ein Schauen und Ahnen im Sinne der Romantik oder moderner Intuitionsphilosophen. Warum die Kulturmächte miteinander im Gegensatze stehen müssen und wie vor allem der Gedanke des Gegensatzes logisch-erkenntnistheoretisch zu bestimmen sei, ist an keiner Stelle des Buches gesagt worden. Sentimentale Schilderungen über die Gegensätze im Innern des Menschen und zwischen den Menschen können für diesen Mangel wirklich nicht entschädigen.

Die inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte erfolgt nun in den 5 letzten Kapiteln des Buches: Allgemeine Konstruktion des universalhistorischen Prozesses, die religiöse Entwicklung, die ästhetische Entwicklung, die philosophische Entwicklung, die sittlich-staatliche Entwicklung. Auf Einzelnes einzugehen muss ich mir versagen. Es gilt das, was ich über den zweiten Teil gesagt habe, in erhöhtem Masse. Die Auswahl ist willkürlich und die Charakteristik ebenso. Wer über Beethoven nicht mehr zu sagen weiss als Mehlis auf S. 649/50, sollte besser über ihn schweigen. Zu welcher Oberflächlichkeit die Darstellung sich gelegentlich steigert, mag durch den Schlussabsatz von Kap. 4 erläutert werden: „Die ganze Entwicklung des 19. Jahrhunderts hat in immer höherem Grade den Triumph des musikalischen Geistes offenbart und dahin geführt, einzusehen, dass es im Grunde genommen nichts Hartes und Sprödes gibt, sondern dass alle künstlerischen Ausdrucksformen flüssig sind und ineinander übergehen“ (650).

Es ist peinlich über ein Buch von dem Umfange wie das vorliegende so negativ sich äussern zu müssen. Es ist bedauerlich sehen zu müssen, wie so viel ehrliche Arbeit und Enthusiasmus doch nur zu einem höchst unbefriedigenden Resultate geführt haben. Ich möchte den Mut, sich eine solche Aufgabe zu stellen, ausdrücklich anerkennen, aber ich zweifle sehr, ob Verf. zu ihrer Lösung jetzt schon berufen war. Ranke begann als 80jähriger seine Weltgeschichte zu schreiben, Mehlis unternimmt eine ebenso grosse Aufgabe. Allerdings die Mittel, mit denen er sie zu lösen versucht, sind erheblich andere — leider unzuverlässigere. Die Philosophie darf nicht den Anspruch erheben über Tatsachen der Geschichte aus einer höheren Einsicht heraus ohne gründliches Studium des Einzelnen urteilen zu wollen. Solche Konstruktionen waren am Anfang des 19. Jahrhunderts möglich, an dem des 20. sollten sie es nicht mehr sein. Den Schaden davon hat immer nur die Philosophie.

Schliesslich noch eine Frage. Mehlis nennt sein Buch ein Lehrbuch. Dass innere Gründe es zu einem solchen nicht geeignet erscheinen lassen, habe ich schon gesagt. Aber auch der allzu grosse Umfang scheint dem vorgesetzten Ziele hinderlich sein zu müssen. Auch soll ein Lehrbuch dem Lernenden weiterhelfen zu eigenem Studium und dazu gehört eine genaue und gut ausgewählte Literaturangabe. In dieser Hinsicht genügt Mehlis nicht einmal bescheidenen Anforderungen. Die Nennung von Schriften ist etwas summarisch und erfolgt oft ohne Angabe des Jahres. Dann aber fehlen die wichtigsten Schriften, während „Logos“-aufsätze von wenigen Bogen zitiert werden. Und was soll ein Lernender z. B. mit der Literaturangabe S. 381 anfangen: „Vgl. über das alexandrinische Zeitalter Erwin Rhodes Psyche und die Philosophie der Kunst von Schelling“ (!).

Ich weiss nicht, ob meine aus ganz anderer wissenschaftlicher Idealsetzung kommenden Einwände auf den Verf. Eindruck machen werden. Trotzdem möchte ich mit einer Frage an ihn schliessen. Würde es nicht in jedem Sinne für den Erfolg der Gedanken des Buches gut sein, wenn sein Verf. sich bemühte, sie auf einem sehr viel kleineren Raum einmal darzustellen? Wenn die einzelnen Begriffe sich dann gewissermassen räumlich näher rücken würden, so würde offenbar werden, wie wenig zusammengedacht und fest aneinander gefügt sie in dem grossen Buch waren.

Halle (Saale). Paul Menzer.

Erdmann, Benno. Über den modernen Monismus. Akademische Festrede, Verlag Gebr. Paetel, Berlin 1914. (VII u. 53 S. kl. 8.)

Eine Arbeit über den „modernen Monismus“ würde in einer wissenschaftlich-philosophischen Zeitschrift guten Gewissens mit Stillschweigen übergangen werden dürfen, falls sie darauf abzielte, die mit jenem vieldeutigen Schlagwort zumeist bezeichneten Erscheinungen darzustellen oder gar sachlich zu vertreten. Oft genug ist die wissenschaftliche Rückständigkeit, ja Primitivität der Ansprüche des sogenannten „modernen Monismus“

dargetan worden, und nicht ohne Grund hat man die Gedankenkomplexe gerade der lautesten und fortschrittseifrigsten seiner Vertreter als die „Weltanschauung der Halbgebildeten“ charakterisiert. Auch eine der zumeist nicht eben schwerwiegenden, besonders von theologischer Seite beliebten, „Widerlegungen“ dürfte an dieser Stelle kaum noch einer besonderen Aufmerksamkeit wert sein.

Was an Erdmanns Schrift ein selbständiges Interesse verdient, ist die prinzipielle eigene Stellungnahme, welche sie den genannten Erscheinungen gegenüber bekennt, sind ferner die eigenen Lösungsversuche, welche sie denen des „modernen Monismus“ gegenüberstellt. — Wenn man den äusseren Erfolg einer unreifen Popularphilosophie, welche die brennendsten Fragen der Welt- und Lebensanschauung zwar in dürftiger und unzulänglicher Weise beantwortet, aber ihnen jedenfalls nicht ausweicht und dadurch den Hunger nach ehrlicher Lösung der grossen Probleme wenigstens in notdürftiger Weise stillt, mit den Versäumnissen der berufenen akademischen Vertreter der philosophischen Wissenschaft auf diesem Gebiet in Zusammenhang gebracht hat, so entbehrt diese Motivierung vielleicht nicht jeder Berechtigung. Umso stärker aber regen sich nun unsere Erwartungen, wenn ein angesehener philosophischer Gelehrter der Berliner Universität sich entschliesst, einer Weltanschauung gegenüber Stellung zu nehmen, welche es als Vorrecht ihrer Fortschrittlichkeit betrachtet, jenen heikelsten aber auch dringlichsten Fragen Genüge zu leisten, ohne dabei sich durch wahrheitsgefährliche Konventionen gebunden zu fühlen. —

Das gegenwärtige Zeitalter, nach Erdmann ein typisches Zeitalter des Überganges, besitzt in der Vergangenheit wenige Analogieen: „Wir finden uns mitten in einer „Revolution der Denkart“, wie wir sie seit den Vorjahren der französischen Revolution nicht mehr erlebt haben, einer Periode der Dekadenz und des Epigonentums und zugleich eines aufsteigenden, Neues suchenden und alles wirklich oder scheinbar Neue rasch ergreifenden Lebens.“ Dieser Zustand der Unfertigkeit und der Verwirrung begünstigt das Gedeihen einer unkritischen Aufklärung, umsomehr, als diese geneigt ist, im Gewande „naturwissenschaftlicher Philosophie“ mit den Ansprüchen dogmatischer Sicherheit aufzutreten, was ihr nach den grossen äusseren Erfolgen des „naturwissenschaftlichen Zeitalters“ nur allzu nahe lag. So war es möglich, dass die sogenannte Philosophie des „modernen Monismus“, unbekümmert um erkenntniskritische Erwägungen, auf naturwissenschaftlichem Wege die Elemente des Wirklichen glaubte erforschen zu können; so begreift es sich ferner, dass sie, im Glauben an die Omnipotenz des naturwissenschaftlichen Denkens mit naiver Verständnislosigkeit den Versuch wagen konnte, die Geisteswissenschaften methodisch und sachlich unter ihre Prinzipien zu beugen.

Nach Charakterisierung der philosophisch wichtigsten Positionen der beiden Hauptführer des „modernen Monismus“, Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald und gerechter Würdigung der fachwissenschaftlichen Verdienste dieser Männer stellt E. den „monistischen“ Gedanken und Zielen (auf deren spezielle Widerlegung er mit Recht verzichtet) eine Skizze von Anschauungen gegenüber, wie sie ihm durch den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Philosophie gefordert erscheinen. Zunächst verrät der „moderne Monismus“ seine Rückständigkeit in dem Mangel einer erkenntnistheoretischen Orientierung und Fundierung seiner Gedanken, ohne welche der Versuch der Begründung einer gesicherten Weltanschauung notwendig als aussichtslos erscheint. Das Versäumnis solcher Grundlegung führt zu einem „völlig naiven naturwissenschaftlichen Realismus“, der hinter der neuzeitlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens in grundsätzlichsten Punkten zurückbleibt. Das wesentliche Resultat der erkenntniskritischen, in den Grosstaten Humes und Kants kulminierenden Arbeit seit Anfang des 18. Jahrhunderts sieht E. in der „phänomenologischen Überzeugung, dass unserem Erkennen durch sein eigenes Wesen unübersteigbare Grenzen gezogen sind, dass demnach die

naive Zuversicht, . . . wir könnten das Sein durch unser Erkennen so erfassen, wie es unabhängig von unseren Erkenntnisbedingungen besteht, nicht zutreffend ist.“ Die kritische Philosophie, welche von den Vorstellungsbedingungen des erkennenden Subjekts ausgeht, löst damit die dogmatische ab und der Phänomenologismus, welcher das Sein „nur in der Bilder- und Zeichensprache unseres denkenden Erkennens“ erfassbar sein lässt, wird „zur leitenden philosophischen Idee“. Wird es damit notwendig, die Elemente zum Aufbau der Weltanschauung dem Vorrat der Erfahrung zu entnehmen, so führt die Gesamtbetrachtung ihres Bestandes zuletzt zur Anerkennung der unaufhebbaren Doppelheit der inneren (seelischen) und äusseren (körperlichen) Erfahrung, welche sich als zwei einander koordinierte und, wie wir anzunehmen gezwungen sind, durchweg korrespondierende Seiten einer Beiden zu Grunde liegenden unerkennbaren, d. h. transzendenten Realität darstellen.

Von besonderem Interesse sind die religiösen Konsequenzen, welche E. aus diesen Voraussetzungen ableitet. Während dem auf seinem Gebiet ins Unendliche führenden denkenden Erkennen eben durch die Bestimmung seines Gebietes als „Inbegriff möglicher Erfahrung“ von dem „modernen Monismus“ verkannte „unübersteigbare Grenzen“ gesetzt sind, kommt dem religiösen Glauben auf Grund der „inneren Gewissheit“ nach E. volles Recht zu, eine „Ausdeutung des Unerkennbaren“ zu unternehmen. Glauben und Wissen bewegen sich in grundsätzlich verschiedenen Bezirken und bleiben daher vor einem Konflikt unter einander notwendig bewahrt. — Sind diese Gedanken auch keineswegs neu, so wirkt doch die Sorglosigkeit, mit der sie als ausreichende Lösung religionsphilosophischer Fundamentalprobleme angeboten werden, auf den geschulten Leser nicht wenig überraschend. Die Erkenntnistheorie aber — das sei hier nur in Kürze angedeutet — hat nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Religionsphilosophie gegenüber Verpflichtungen zu übernehmen, und auch in der letzteren gibt es einen „naiven Realismus“, durch welchen die Kritik herausgefordert wird. Hat das Wissen und wissenschaftliche Mutmassen kein Recht, den Bereich möglicher Erfahrung zu überschreiten, so wird auch das religiöse Bewusstsein an den gleichen Schranken seine Grenze finden müssen, welche für das wissenschaftliche Erkennen als verbindlich erachtet werden. Denn noch nie ist es gelungen, ein besonderes Organ, ein spezielles Vermögen ausfindig zu machen, welches seine Fähigkeiten in Bezirke erstreckt, auf denen das wissenschaftliche Denken keine Zuständigkeit besitzt und noch nie hat es eine „Ausdeutung“ gegeben, deren Wahrheit und Falschheit sich vor einem anderen Tribunal hätte ausweisen können als den allgemeinen Kriterien der Erkenntnis. Wo aber der Unterschied zwischen Glauben und Wissen nicht als ein Unterschied des Grades, sondern als ein solcher der Art verstanden wird, da handelt es sich im Grunde implicite um die Aufstellung einer Duplizität der Erkenntnisprinzipien, wenn nicht um eine latente Erneuerung der Theorie von der „doppelten Wahrheit“. So gibt sich in E.s Gedanken der nämliche Zwiespalt zwischen religiösem und wissenschaftlichem Bewusstsein kund, der für zahlreiche Bekenner der fortschrittlich gerichteten Theologie der Gegenwart charakteristisch ist. Sehen wir aber recht, so gehört es zu den tiefsten und ernsthaftesten, wenn auch nicht immer klaren Motiven der „monistischen“ Bestrebungen der Gegenwart, diesen Zwiespalt zu überwinden, mögen sich diese Bestrebungen selber auch vielfach in primitiven und unzulänglichen Bahnen bewegen. —

Der eudämonistischen Ethik des „modernen Monismus“, die sich im Grunde nur als subjektives Bekenntnis zu geben vermag, weiss E. allein durch ein sehr warmherziges Bekenntnis entgegengesetzter Art zu erwidern.

Die Schrift ist ein lehrreiches Zeugnis einer in unabgeschlossenen geistigen Kämpfen befindlichen Epoche. Sie ist dies umso mehr, als sie selbst in reichem Masse vorwärts und rückwärts weisende Elemente in sich vereinigt.

Frankfurt a. M. **Heinrich Hasse.**

Kerschensteiner, Georg. Charakterbegriff und Charaktererziehung. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Leipzig-Berlin 1915. B. G. Teubners Verlag. (267 S.)

Der grosse Krieg wird auch für die moderne Pädagogik grosse Wandlungen mit sich bringen. Wenn nicht alles trügt, dürfte er derjenigen Richtung zum Durchbruch verhelfen, welche sich auf den neudeutschen Idealismus aufbaut. Ich möchte sie die deutsch-humanistische nennen, wobei ich den Begriff „humanistisch" nicht in dem engen ästhetisch-beschaulichen Sinne der Antike oder Renaissance, sondern eben in dem umfassenderen aktiven Sinne des deutschen Idealismus verstehe, wie er durch die deutsch-idealistische Philosophie und Dichtung des 18./19. Jahrhunderts begründet wurde und in der Gegenwart wieder kräftige, erfreuliche Triebe treibt.

Wenn der deutsche Idealismus der Tat und der deutsche Humanismus der gesamtmenschlichen Bildung auf völkischer Grundlage, wie zu hoffen ist, auf der ganzen Linie siegt, so wird für das Gebiet der Pädagogik ein gut Teil des Verdienstes dem Münchener Schulorganisator Georg Kerschensteiner zugewiesen werden müssen. Denn er ist einer von denen, die für die Erreichung des oben angedeuteten Ziels schon seit etwa $1^1/_2$ Jahrzehnten tüchtige Vorarbeit geleistet haben.

Kerschensteiners Weihnachten 1912 zuerst herausgegebenes Werk: „Charakterbegriff und Charakterbildung" machte schon nach 2 Jahren eine Neuauflage notwendig, Beweis genug, wie sehr es dem Bedürfnis der Gegenwart entgegenkommt.

Mit seinem Buch über die „Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend" (1899) und seinen Untersuchungen über den „Begriff der Arbeitsschule" (1913) bildet das genannte Werk ein Ganzes von grundlegender Bedeutung für die neudeutsche Pädagogik.

Kerschensteiner ist der Meinung, dass wir erst einmal „klare Begriffe" schaffen müssen, um die „Schulschlachten" der Gegenwart wirklich fruchtbar zu machen. Deshalb wirft er die Frage auf: „Was ist Charakterbildung?" In der Tat, ein viel gebrauchtes Schlagwort, aber wie verschieden wird es verstanden und — gewertet!

Schon Kant unterschied bekanntlich einen physischen und einen moralischen Charakter. Ich erinnere an folgende Sätze: „Einen Charakter schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat." Kant redet hier deutlich nicht von individuellen Charaktergestaltungen, sondern von einem Charakter, „der nur ein einziger oder gar keiner sein kann." Ferner: „Zuerst einen Charakter überhaupt bilden, dann einen guten Charakter, das erste geschieht durch Übung in einem festen Vorsatz und Annehmung gewisser Maximen aus Reflexion." Eine ähnliche Richtung verfolgen auch die scharfsinnigen und geistvollen Ausführungen Kerschensteiners.

K. ist es vor allem um eine Untersuchung „über die Art und Natur der Kräfte, die hinter den Handlungen liegen, über den psychophysischen Komplex von Eigenschaften, den wir als Charakteranlage ansprechen dürfen" zu tun. Er will die Grundlagen aufzeigen, auf denen „überhaupt ein Charakter sich entwickeln kann" und sodann Richtlinien gewinnen, „an welche sich sowohl die Familienerziehung als die Schulerziehung, als endlich auch die Selbsterziehung zu halten hat, damit die Charakterbildung mit Erfolg in Angriff genommen werden kann." Im Vorwort zur 2. Auflage lehnt K. es ausdrücklich als ein Missverständnis ab, das „Wie" und das „Was" einer sittlichen Charakterbildung untersuchen zu wollen, und erklärt, dass er nur die Untersuchung „des Charakters überhaupt" im Auge habe. Sein Buch darf also billiger Weise nur von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt werden.

Von dem Inhalt kann ich hier natürlich nur kurze Andeutungen machen. Im 1. Kapitel, das in der 2. Auflage bedeutend erweitert wurde

werden „die Bedeutungen des Wortes Charakter“ erörtert. In interessanten Auseinandersetzungen mit Herbart, Rickert und Schopenhauer werden die psychophysischen Komplexe des „empirischen“ (im Sinne Kants) Charakters in „biologische“ und „intelligible“ Funktionen zerlegt. Ich muss gestehen, dass der Begriff „intelligible“ mir hier nicht glücklich gewählt erscheint, obwohl K. in einer Anmerkung ausdrücklich und ausführlich darlegt, dass sein Begriff „intelligibel“ von dem bekannten Kantischen Begriff gänzlich verschieden sei. Es will mir nicht zweckmässig erscheinen, derartige historisch festgelegte Begriffe, auch wenn sie keine gangbare Münze mehr sind, plötzlich in einem völlig abweichenden Sinn wieder einzuführen.

Im übrigen aber stimme ich seiner Definition des Charakterbegriffs durchaus zu. K. unterscheidet sehr treffend die Begriffe „Individualität“, „Charakter“ und Persönlichkeit“. Individualität ist die Wirkung des psychophysischen Charakters, aber nicht Charakter im eigentlichen Sinne. Mit der Individualität ist nur die Möglichkeit der Charaktergestaltung gegeben: „das grosse Problem der Erziehung ist, unter grösstmöglicher Schonung der Individualität des Einzelnen den Charakter im eigentlichen Sinne zu gestalten.“ „Zeichnet sich die Individualität durch dauernde Einheit und Festigkeit aus, so geben wir ihr den Namen eines Charakters im eigentlichen Sinne. Der auf Werte gerichtete und Werte erzeugende Charakter aber trägt den Namen „Persönlichkeit.“

Es folgen dann zwei Abschnitte über den Individualitätsbegriff bei Schleiermacher, Bahnsen, Ribot, Sigwart und Fouillée. Sodann werden die „vier Funktionsanlagen“ des „intelligiblen Charakters“ in besonderen Kapiteln eingehend behandelt, nämlich: die Willensstärke, die Urteilsklarheit, die Feinfühligkeit und die Aufwühlbarkeit. Ich hebe nur folgenden zusammenfassenden Satz hervor: „Stellt die Stärke der lebendigen Aktivität die angeborene Kraft dar, so gibt ihr die Urteilsklarheit die bestimmte Richtung, die Feinfühligkeit die Mannigfaltigkeit ihrer Betätigung und die Aufwühlbarkeit die Dauer ihrer Betätigung.“

Ein 9. Abschnitt, der in der 2. Auflage neu hinzugekommen ist, beschäftigt sich mit dem „Charakterbegriff bei Herbart“, wie überhaupt die 2. Auflage in grösserem Masstab als die 1. mit diesem Pädagogen Fühlung sucht.

Die 4 Schlusskapitel gehen auf das eigentliche „Wesen der Charaktererziehung“ ein und schildern diese in ihren drei Formen, „in der Familie“, „durch die Schule“ und als „Selbsterziehung“. Ich verzichte auf eine Inhaltsangabe, die doch nur dürftig ausfallen könnte. Man wolle diese Abschnitte, welche für die pädagogische Praxis von grösster Bedeutung sind, im Buche selbst nachlesen. Nur kann ich mir nicht versagen, noch einen Satz aus dem Schluss anzuführen: „Wenn die Menschen erst einmal verstehen lernen, dass der feste, sittlich gerichtete Charakter auch für den Einzelnen und nicht bloss für die Gesamtheit mehr Wert hat als das Wissen allein, werden unsere Schulorganisationen bei der Charakterpflege sich des Mittels der „Arbeitsgemeinschaft“, wie ich es nenne, in ausgedehnterer Weise bedienen. Dann werden wir mehr Menschen haben, die nicht bloss wissen, was ein Charakter ist, sondern selbst einen solchen besitzen. . . .“

Ich wünsche dem schönen Buche Kerschensteiners in seiner 2. Auflage einen noch grösseren und rascheren Erfolg als ihn schon die 1. Auflage hatte. Möge das Buch von unseren Pädagogen, namentlich der jüngeren Generation, nicht bloss gelesen, sondern wirklich angeeignet und für die Praxis verwertet werden, damit der öde Intellektualismus mit diesem Kriege endgültig von der Bildfläche verschwinde und dem deutschen Idealismus und Humanismus eine neue grosse Zukunft blühe!

Rostock. Konrad Eilers.

Ruge, Arnold. Einführung in die Philosophie. Leipzig 1914, Verlag J. J. Weber. (238 S.)

An Stelle der 5. Auflage von Kirchmanns „Katechismus der Philo-

sophie“ hat in völliger Umgestaltung dieses Buches Arnold Ruge, der verdienstvolle Herausgeber der „Philosophie der Gegenwart“, eine „Einführung in die Philosophie“ veröffentlicht.

In dem Abschnitt „Einleitungen in die Philosophie“ unterscheidet der Verfasser 3 Arten solcher Einleitungen: 1. Populäre Einleitungen, 2. Einleitungen in ein bestimmtes System (meist des Verfassers) oder gar eine persönliche „Weltanschauung“, 3. Wissenschaftliche Einleitungen in die Philosophie überhaupt.

Der Verf. hält die dritte Art für die wertvollste und stellt sich offenbar auch persönlich für seine „Einführung“ auf diesen Standpunkt.

Zweifellos trägt letztere auch einen streng wissenschaftlichen Charakter, bietet auf verhältnismässig kleinem Raum eine Fülle von Stoff und stellt an den Leser ohne Frage die Forderung eines ernsten Studiums. Leichte, bequeme Lektion, wie sie etwa der Laie sucht, der sich rasch und angenehm orientieren will, ist es nicht. Diese Einführung ist nur für solche geeignet, die wirklich eine ernsthafte Arbeit an die Philosophie setzen wollen, also wohl in erster Linie für Studenten. Und selbst solchen Lesern wird, wenn sie Anfänger sind, in einigen Abschnitten des Buches recht viel zugemutet.

Das Buch zerfüllt in 2 Teile: 1. „Begriff und Wesen der Philosophie“; 2. „Die Spezialgebiete der Philosophie“.

In der Einleitung (und auch sonst mehrfach) betont Ruge nachdrücklich den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie, welche allgemeingiltige Ergebnisse erstrebe. Die „Einführung“ aber solle noch nicht zu diesen Ergebnissen hinführen, sondern nur die allgemeinen Tendenzen und Probleme aufzeigen. Demgemäss werden nach Erörterung von Begriff und Wesen der Philosophie die Einteilungen der Philosophie in ihre Spezialgebiete erörtert, die Lehr- und Forschungsmittel der Philosophie besprochen, die Geschichte der Philosophie gewürdigt und der Nutzen der Philosophie dargestellt. Im zweiten, besonderen Teil führt Verfasser dann die philosophische Einzelarbeit nach ihren allgemeinen Tendenzen vor Augen.

Der wissenschaftliche Charakter der Philosophie wird in dem Abschnitt „Philosophie als Wissen und Wissenschaft“ (S. 11—30) mit vorzüglicher Klarheit und Schärfe auseinandergesetzt. In dem folgenden Abschnitt „Philosophie und Leben“ (S. 31—49) wendet sich Verfasser nachdrücklich, ich möchte fast sagen mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit gegen die Bedeutung der Philosophie als „Weltanschauung“. Obwohl auch dieser Abschnitt viel Beachtenswertes enthält, scheint mir Verfasser doch in der Behauptung: „Beides, Philosophie und Weltanschauung, sind völlig verschiedene Dinge“ (S. 48) reichlich weit zu gehen. Jedenfalls waren und sind viele Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart anderer Ansicht. Z. B. sagt Külpe in seiner „Philosophie der Gegenwart“: „vielleicht gelingt es mir, den Nachweis zu erbringen, dass sie (die Philosophie) auf den Ausbau einer Welt- und Lebensanschauung nicht verzichtet usw.“ (S. 3), und in dem neuesten Buche von Wundt „die Nationen und ihre Philosophie“ lautet nicht nur die Überschrift des 1. Abschnittes: „Die Entstehung der neuen Weltanschauung“, sondern das ganze Buch lässt deutlich erkennen, dass nach Wundts Meinung es die Lebensaufgabe der Philosophie sei, Weltanschauung zu gestalten. Selbstverständlich kann dem Verfasser nicht das Recht bestritten werden, trotzdem einen andern Standpunkt in dieser Frage zu vertreten. Nur dürfte es fraglich sein, ob es zweckmässig ist, diesen Standpunkt gerade in einer „Einführung“ so schroff zu vertreten, und ob Verfasser sich dabei nicht mit seinen eigenen Grundsätzen (s. o.) in einen gewissen Widerspruch setzt. Hiermit im Zusammenhang steht Ruges Beurteilung der Stellung der Metaphysik innerhalb der Philosophie und demzufolge seine Einteilung der Philosophie in ihre verschiedenen Zweige. Ruge fasst Logik und Prinzipienlehre als Metaphysik zusammen (S. 113 f.) und stellt ihr als 2. oder 3. Hauptteil die Ethik und Ästhetik an die Seite (S. 233). Über die selb-

ständige Bedeutung der Metaphysik ist jedenfalls auch ein anderes Urteil möglich, und nicht alle Philosophen der Gegenwart dürften dem Satz Ruges (S. 113) zustimmen: „Die vielberühmte Metaphysik ist also entweder nur ein anderer Name für das Wesen aller Philosophie und speziell für den Teil der Philosophie, die wir Logik und Prinzipienlehre nannten, oder sie ist eine pure Spielart des Denkens, im besten Falle ein Trost für die nach Deutungsmöglichkeiten vergeblich herumirrende Weltanschauungsbedürftigkeit usw.“ Auch wird man wieder fragen müssen, ob solche scharf Stellung nehmenden Sätze in einer „Einführung“ am Platze sind. —

Im 3. Abschnitt wird die Geschichte der Philosophio in ihrer Beziehung zur Philosophie überhaupt besprochen, woran sich der 4. Abschnitt „Die Methode der Philosophie“ anschliesst. „Die Philosophie als Wissenschaft ist damit die menschliche Erkenntnis, die zu der höchsten subjektiven Formung objektiver, d. h. für alle erkennenden Wesen geltender, Resultate zu kommen die Möglichkeit hat.“ (S. 90.)

Es folgt dann der schon berührte Abschnitt: „Die Einteilung der Philosophie“, darauf: „Die Lehr- und Forschungsmittel der Philosophie“, worin z. B. eine sehr gute Übersicht über die philosophischen Zeitschriften enthalten ist. Der 7. Abschnitt handelt vom „Nutzen der Philosophie“.

Mit dem 8. Abschnitt, „Die Logik oder Philosophie des Denkens und Erkennens“ beginnt der 2. Hauptteil des Buches. Im 9. und 10. Abschnitt folgen dann noch „Ethik oder Philosophie der Moral“ und „Ästhetik oder Philosophie des Schönen“.

Die Darstellung zeichnet sich überall durch straffen logischen Aufbau, sowie durch Schärfe und Knappheit des Ausdrucks aus. Der Leser, der ernste Arbeit an diese Lektüre setzt, wird sicher durch Förderung seines Verständnisses für Philosophie belohnt werden.

Das kurze Schlusswort „über moderne philosophische Bestrebungen“ (S. 233—238) vermag bei dem beschränkten Raum die versprochenen Zweige, Richtungen und Strömungen der Gegenwartsphilosophie natürlich nur anzudeuten. Der Schlussabsatz klingt reichlich pessimistisch und ist für einen Anfänger in der Philosophie nicht gerade sehr ermutigend. Ob namentlich unsere deutsche Gegenwartsphilosophie zu solcher Skepsis Anlass gibt, scheint mir doch fraglich.

Trotz dieser einzelnen kleinen Ausstellungen und Bedenken möchte ich zum Schluss aussprechen, dass ich Ruges „Einführung in die Philosophie“ recht viele fleissige und strebsame Leser wünsche, am liebsten aber solche, die schon ein klein wenig selbständiges kritisches Urteil in philosophischen Dingen mitbringen. Ich denke mir das Buch (das der Verleger in kleinem handlichen Format herausgegeben hat) ausserordentlich wertvoll in der Hand eines Studenten, der schon mehrere Semester studiert hat und nun darangehen will, seine Kenntnisse zu ordnen und sein Urteil zu bilden. Er wird vom Studium von Ruges „Einführung“ reichen Gewinn haben.

Rostock. Konrad Eilers.

Bohrmann, Dr. Georg. Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktates. Nebst einem Anhang: Spinoza in England (1670—1750). Giessen 1914. Töpelmann (Ricker). (84 S.) In: Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausg. von Hoffmann und Zscharnack. 9. Heft.

Spinozas teils anerkennende, teils abfällige Äusserungen über den Wert der positiven Religion sind bekanntlich einer sehr wechselnden Beurteilung unterlegen gewesen; bald hat man ihn als einen durchtriebenen atheistischen Heuchler, bald als einen geheimen inneren Christen darzustellen beliebt, bald wiederum soll er seine günstigen Urteile über Offenbarungsreligion lediglich als holländischer Politiker auf der Seite Jan de Witts abgegeben haben. Noch in der neuesten Literatur (Freudenthal, Gebhardt u. a.) stehen sich die Ansichten ziemlich unvermittelt gegenüber.

Die Antwort auf die Frage nach Spinozas Stellung zur positiven Religion nun ist abhängig von der Basis, von welcher man bei der Untersuchung ausgeht. Offenbar ist es nicht einerlei, ob man an die Aussprüche Spinozas herantritt unter dem bestimmenden Einfluss der Lektüre der Ethik oder der kurzen Verhandlung oder unter dem steten Hinblick auf die persönlichen Lebenslagen, in denen sich der Philosoph bei diesen Äusserungen befand. Die vorliegende, so feinfühlige, wie treffende Arbeit Bohrmanns sucht die Frage zu lösen durch eine durchgehende Analyse des theologischen Teiles des theologisch-politischen Traktates.

Auf eine Darstellung dieser Analyse wollen wir verzichten. Zwei Punkte seien als wichtig hervorgehoben. Im theologischen Teile steht deutlich eine Offenbarungsreligion, deren Nerv und Kern im Gehorsam gegen Gott und seine Gebote besteht, der Vernunftreligion mit ihrer in dem mystischen Gedanken des Amor Dei intellectualis gipfelnden intellektualistischen Sittenlehre gegenüber. Beide Religionssysteme sind in der Schrift Spinozas nicht reinlich von einander geschieden, sondern gehen durcheinander und ineinander über. Unverkennbar ist Spinozas Bestreben, die Offenbarungsreligion von ihrem supranaturalistischen Gehalt möglichst zu säubern und sie selber zu einer Art Vernunftreligion zu machen, den Unterschied beider Religionen abzuschwächen und auszugleichen. Das Gepräge des ganzen theologischen Teils ist: Akkomodation um jeden Preis. Diese Harmonisierung nun ist nicht in Szene gesetzt um des Wertes der Offenbarungsreligion willen, sondern offenbar liegt in ihr eine apologetische Tendenz: „indem Spinoza es unternimmt, die Vernunftreligion als bibelwahr, gottgewollt und mit der rechtverstandenen Offenbarungsreligion übereinstimmend im Kerngehalt hinzustellen, tritt er damit in stillschweigender Absicht für die vollwertige Daseinsberechtigung dieser seiner Religion ein. Seine Auseinandersetzungen tragen also mit anderen Worten den Charakter einer oratio pro domo.“ „Wenn er sich, so fasst B. zusammen, trotz seines aristokratischen Intellektualismus, der in der Offenbarungsreligion nur eine inferiore Grösse erblickt, ihr gegenüber zu einer Art platonischer Liebe bekennt, so werden wir hierin den Einfluss der Eindrücke vermuten dürfen, die er im Kreise der Kollegianten empfangen hat, ... in diesem Kreis der Freiheit und der Frömmigkeit hat er den praktischen Wert der Offenbarungsreligion kennen gelernt, hat empfunden, dass sie für die meisten eine wirkliche und auch völlig unersetzliche Lebensgrösse ist: und in diesem Sinne vermag er sie zu schätzen, so weit man überhaupt eine geistige Grösse schätzen kann, mit der man sich nicht identifiziert . . . . So geht er denn in seinen Briefen bereitwilligst auf theologische Fragen ein; so behandelt er im Traktat wie in den Briefen die Offenbarungsreligion mit Wohlwollen und Achtung. Aber das Verhältnis zu ihr ist, wie keinem Zweifel mehr unterliegen kann, rein platonischer Natur.“

In dem äusserst dankenswerten Anhange weist der Verfasser durch umfassende Durchprüfungen der Literatur nach, dass, von Toland abgesehen, von einem Einfluss des Traktates bei dem englischen Deismus nicht die Rede sein kann, da die wenigsten das Buch überhaupt gekannt haben, genau wie, bis auf wenige Ausnahmen, die Philosophie Spinozas überhaupt.

Berlin. Wilhelm Reimer.

Jahrbücher der Philosophie, eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von Max Frischeisen-Köhler. 2. Jahrgang. Berlin 1914. Ernst Siegfried Mittler & Sohn (V und 240 S.).

Der zweite Band der Jahrbücher der Philosophie ist der praktischen Philosophie mit Ausnahme der Rechtsphilosophie gewidmet. Oskar Kraus berichtet in ihm über die Grundlagen der Werttheorie, Otto Braun über den gegenwärtigen Stand der Forschungen zur Freiheit des Willens, Max Scheler bearbeitete die ethische Literatur, Othmar Spann die Sozio-

logie, Rudolf Lehmann die Pädagogik, August Messer handelt über die Bedeutung der Psychologie für Pädagogik, Medizin, Jurisprudenz und Nationalökonomie.

„Kritische Übersichten“ nun im einzelnen nochmals kritisch zu übersehen, dürfte ein etwas seltsames Verlangen sein. Über die Stellung des Ganzen indessen mögen, obwohl es nicht der erste Band ist, der hier erscheint, einige allgemeine Bemerkungen am Platze sein.

Über die prinzipielle Berechtigung von literarischen Erscheinungen der vorliegenden Art hat in letzter Linie die Aufnahme von seiten des benutzenden Publikums zu entscheiden. So hat denn über den Wert des Unternehmens dieser Jahrbücher bereits der bedeutende Erfolg des ersten Bandes ein beachtenswertes Wort gesprochen. Er ist augenscheinlich doch ein Zeichen dafür, dass eine über Mass und Absicht der in wissenschaftlichen Zeitschriften üblichen Literaturberichte hinausgehenden systematisch kritischen Würdigung der bedeutsamsten Veröffentlichungen auf allen Gebieten der heutigen Philosophie jedenfalls einem Bedürfnis entgegenkommt. Ob jedoch dieses richtig gedeutet und in jeder Hinsicht durch die Jahrbücher befriedigt wird, darüber wäre sehr wohl eine Diskussion möglich. Denn wenn es bei der Bewertung von wissenschaftlichen Arbeiten sonst nicht ganz billig ist, zu fordern, dass der Verfasser alle Punkte erhellt, alle Fragen erledigt, über die der orientierte Leser gern Auskunft hätte, sondern man sich an das zu halten hat, was der Autor aus seinem Interesse heraus freiwillig bietet, so beginnt hier das grosse Heer der Wünsche ganz berechtigt laut zu werden. Um so mehr, als ohnehin die gegenwärtige Fassung der Beiträge schon aus äusseren Gründen nicht die endgültige wird sein können.

Den ersten Jahrgängen steht, wie der Herausgeber selbst hervorhebt, eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, z. B. in der zeitlichen Begrenzung der besprochenen Literatur, welche in den einleitenden Bänden notwendig auch ältere grundlegende Werke miteinschliessen musste. In Zukunft wird das fortfallen und es ist in Aussicht gestellt, dass vom vierten Bande an die Berichte regelmässig die letzten drei Jahre umfassen werden. Die Verfasser der einzelnen Teile haben es ferner in der Regel — mit Recht — für ratsam gehalten, von einer sachlich orientierten eigenen Fragestellung und Stellungnahme auszugehen und im besonderen die kritische Würdigung der dazu erschienenen Literatur einzuflechten. Auf diese Weise sind hier Beiträge entstanden, die sich über den Wert von kritischen Eintagsarbeiten weit erheben und fast den Charakter eigener kleiner Untersuchungen erreichen, denen die grössere Betonung des Literarischen scheinbar nur zufällig anhaftet. Stark ausgesprochen ist z. B. diese Art systematisch-sachlicher Orientierung in dem Bericht über die Grundlagen der Werttheorie von Kraus, aber auch in dem Referat Schelers über Ethik. Durch die beiden Umstände, die grössere zeitliche Umgrenzung und die erste systematische Grundlegung ist den einzelnen Beiträgern die Schaffung von in sich bedeutsamen Leistungen m. E. eher erleichtert worden. Diese Vorteile werden aber den Mitarbeitern für die Zukunft nicht mehr in dem Masse zur Seite stehen, wenn sie über einen Zeitraum von nur drei Jahren zurückblicken und es wird sich daraus, wenn Prophezeien erlaubt ist, die Entwicklung in einer etwas anderen Richtung wohl von selbst ergeben. Die Jahrbücher der Philosophie werden sich allmählich zu einer systematisch kritischen Bibliographie eigenen Stiles herausarbeiten. In einer solchen werden, obwohl die ausdrückliche Betonung der strengen Auswahl und der Verzicht auf absolute Vollständigkeit aller einschlägigen literarischen Erzeugnisse an sich durchaus berechtigt war, künftig auch die Wünsche nach grösserer Ausführlichkeit mit innerer Notwendigkeit von selbst ihre Erfüllung finden. Andrerseits wird auch die kritische Einschätzung wissenschaftlicher Positionen lediglich von rein systematischen Erwägungen aus bald mehr und mehr einer durch die eigene Stellung zwar bedingten, aber vorwiegend geschichtlich wertenden Betrachtungsweise Platz machen müssen. Gelungen scheint mir die Verbindung des kritischen Urteils mit

einer nach systematischen Gesichtspunkten verfahrenden historischen Würdigung in dem vorliegenden Bande am meisten in dem pädagogischen Abschnitt von Rudolf Lehmann, dessen Stoff dieser Behandlungsweise allerdings schon sehr entgegenkommt, und von ganz besonderem Werte in dem sonst unter den übrigen etwas gesondert dastehenden, selbständiges Interesse fordernden Beitrag Messers zu sein. Gerade diesem durch seine Positivität ausgezeichneten Aufsatz wird man die Erwartung entnehmen dürfen, dass sich, wenn die Jahrbücher, wie zu hoffen steht, sich dauernd halten, — abgesehen von den besonderen Forderungen von comptes rendus systematischer Wissenschaften gegenüber von denen rein historischer, — die schliessliche Form in verkleinertem Massstabe etwa dem Muster der Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte nähern wird, während daneben als reines Nachweisewerk das Heidelberger bibliographische Handbuch von Ruge bestehen bleibt. Der hohen Anerkennung aller Interessenten darf das Unternehmen Frischeisen-Köhlers jetzt und künftig sicher sein. Zugleich mit dem Anspruch, ein willkommenes wissenschaftliches Hilfsmittel zu sein, werden die Jahrbücher den Wert eines eigenartigen Zeitdokumentes in der Geschichte der Wissenschaften haben, indem sie zeigen, wie diese in ihrem höchsten Kulturerzeugnis, der Philosophie, sich selbst auffasst.

Berlin. Wilhelm Reimer.

Kopp, Clemens, Dr. theol. Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte. Köln, J. P. Bachem 1912. (140 S.)

G. Hermes teilte mit Schelling das Geburtsjahr und mit Hegel das Todesjahr (1775—1831).

Er sagte von sich: „Ich habe nicht in einem der bekannten philosophischen Systeme, welchen Deutschland seit 30 Jahren nach einander gehuldigt hat, sondern in meiner eigenen Weise philosophiert, und ich habe mich auf jene Systeme fast ausschliesslich nur da bezogen, wo ich sie zur Verteidigung meines eigenen und der hierin erwiesenen Grundlagen für die Theologie bestreiten musste; und auch hierin habe ich mich ausdrücklich nur auf diejenigen bezogen, welche ich vor anderen am meisten schätze, auf das Kantische und Fichtische (Philos. Einleitung S. IX, Einleitung in die christkatholische Theologie, 1. Teil, Münster 1831[2]). Und zu dieser eigenen Weise zu philosophieren war H. zunächst gleich Descartes dadurch gekommen, dass die Schulweisheit, die ihm angelernt worden war, ihn nicht befriedigte, dass er nun selber zu forschen begann mit dem Vorsatz, „nichts als gefunden gelten zu lassen, als was ich nicht leugnen könnte“ (a. a. O. VI). Dieses Suchen führte ihn über die alte Metaphysik zur neuen Philosophie: zu Kant und zu den „noch neueren Systemen, wie sie der Reihe nach entstanden“ (a. a. O. VII). Er lernte da vieles, vor allem selber zu philosophieren. Freilich die philosophische Grundlage zur Lösung seiner Zweifel selbst, die fand er nicht: sie gingen auf das theologische Problem. Von H. gilt also: theologus, ergo et philosophus. Das aber nicht im Sinne einer Heteronomie seines philosophischen Denkens, um es so auszudrücken, sondern nur in dem Verstande, dass er persönlich am Ergebnis seines Philosophierens im höchsten Grade theologisch interessiert war, sowie ein Zuschauer, der das Spiel miterlebt, aber nicht mitspielt und es nicht leitet „. . bey allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllet, ... da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte“ (a. a. O. X).

Bei dieser Sachlage konnte es von wissenschaftlichem Werte sein, eine Untersuchung wie die vorliegende anzustellen. Freilich lag schon eine quantitativ reiche Literatur vor über den Hermesianismus im allgemeinen. Auch für die Frage der Beziehung zur deutschen Spekulation konnte sich der Verfasser auf Vorarbeitan stützen. Aber sie waren mehr

„aphoristisch“ gehalten und hatten nicht die für eine historische, vom Persönlichen entbundene Betrachtung erforderliche Distanz.

Auch bei H. findet sich — wie etwa bei seinem jüngeren Zeitgenossen A. Rosmini-Serbati, der auch einer Briefstelle nach von ihm gewusst hatte — die Erscheinung, dass die einen in ihm den Überwinder Kants sahen (Biunde, Differenz der Kantischen und Hermesischen Philosophie in Kürze dargestellt. Trier 1833 [Blätter zur Orientierung in Sachen des Hermesianismus], Baltzer, Entwicklung des doppelten Zeitgeistes in der Weltgeschichte und des intellektuellen Gegensatzes zwischen den Prinzipien von Kant und Hermes im Ausgangspunkte der Philosophie mit Rücksicht auf die Kantische Entwicklungsperiode in Fichte, Schelling, Hegel, nebst Hinweisungen auf Günther [Beiträge. 2. Heft. Breslau 1840]: bei dieser Untersuchung ist jedoch der Ton zu legen auf den „Ausgangspunkt der Philosophie“; im Ergebnis besteht nach ihr der gleiche Gegensatz schon nicht mehr), während andere ihn der Kantischen Philosophie in wichtigen Punkten erlegen glauben; so der Verfasser der vorliegenden Schrift (S. 59; s. o. S. 34). H. selbst stellt sich gerade zu Kant zumeist kritisch, nimmt nichtsdestoweniger dies und jenes von ihm an, sei es bewusst oder unbewusst — ähnlich wie A. Rosmini oder P. Galluppi, um an Stelle der Schulbeispiele weniger genannte Namen zu setzen. Das πρῶτον ψεῦδος Kants sieht er nun in dessen „unrechtmässigem Vertrauen zum Bewusstsein“, zum „unmittelbaren Bewusstsein der Sache in sich“. Der Verfasser ist nicht geneigt, dieser Ansicht und Kritik sich anzuschliessen: nach ihm lässt sich das unmittelbare Bewusstsein schlechterdings nicht durch einen eigentlichen Beweis sicherstellen (S. 58). Uns aber scheint, hier hätte der Verfasser, wenn auch nur vom Standpunkt der Kant-Interpretatiou aus, H. gegenüber auf den Charakter und die Bedeutung der Kants Werk tragenden transzendentalen Methode verweisen müsssn. Das hätte ihm auch die Möglichkeit geboten, dort, wo er Korrekturen an H.s Kant-Verständnis anbringt, tiefer zu gehen: so, wenn er gegenüber der Kritik, dass die Kantische Philosophie nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern selbst die des Gedankens zweifelhaft lässt, zu ersterem einschränkend bemerkt, Kant nehme doch an, dass ein Gewühl von Stoff realiter draussen existiere, ausserdem bleibe doch ein geschlossener, wenn auch idealistisch gefärbter Erkenntnisbau bestehen (S. 36), und zum zweiten anmerkt, dadurch, dass H. es unternahm, seinerseits die Zuverlässigkeit des Bewusstseins sicherzustellen, hätte er das von Kant Versäumte ja nachgeholt — vom Standpunkt der Kant-Auffassung des H. aus —, so dass H. an Kant nur eine methodische Lücke hätte zu beanstanden gehabt. Dem gegenüber ist zu sagen: Kants Erkenntnisbau ist auf jeden Fall mehr als „idealistisch gefärbt“, mag man ihn „idealistisch“ verstehen oder „realistisch“; immer bleibt er transzendentaler Idealismus und deshalb ist er etwas anderes als der subjektive Idealismus des Berkeley: gerade jene Unterscheidung, die Windelband zur Präzisierung des Kantischen Standpunktes eingeführt hat, die des kritischen und des genetischen Gesichtspunktes, muss H. gegenüber geltend gemacht werden, der ausdrücklich der „Entstehung“ der Begriffe nachgeht. Und, was die methodische Lücke“ betrifft, so hat — wie schon angedeutet — die transzendentale Methode für den Erkenntnisbau solch eine konstruktive Bedeutung und in diesem Sinne eine solche Geschlossenheit, dass es unmöglich ist, die Sicherstellung des Bewusstseins nachträglich ergänzend einzusetzen.

Nach dem Verfasser konnte es H. vor allem deshalb nicht gelingen, Kant zu überwinden, weil er es verfehlt habe, im Kampfe gegen das Apriori seine Hauptaufgabe zu sehen (S. 34; z. v. S. 28f.); statt dessen habe er die Formen a priori von Kant übernommen, ohne jedoch die erkenntnistheoretische Bedeutung des Apriori zu erörtern: er versucht nur die Formen als psychologisch nachweisbar darzulegen (S. 55; z. v. S. 74). Im Grunde ist dem Verfasser hierin zuzustimmen. Nur muss seine Art, von der Funktion des Apriori zu sprechen: „dem Weltall durch die Formen

a priori die Gesetze vorgeschrieben werden“ (S. 28), als ein Abgleiten in die populär-apologetische Widerlegung Kants bezeichnet werden. Wir möchten demgegenüber verweisen auf die Abhandlung „Über den Begriff des Naturgesetzes“ von B. Bauch in Kantstudien XIX S. 303ff. Der Verfasser stimmt H. bei, wenn er „den von Kant verschmähten Wahrheitsbegriff der Scholastik“ wieder aufgreift und bemerkt, „dass Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessiert, dass hingegen alles Interesse für Wahrheit von der Erde verbannt ist, sobald man an die Stelle dieses Begriffes einen andern, von ihm wesentlich verschiedenen setzt, sei es, welchen man will.“ Nicht a limine sei von uns dieses Bekenntnis abgewiesen. Aber: die mathematischen Naturwissenschaften und ihre Geschichte, z. v. u. a. E. Cassirer, das Erkenntnisproblem in der Wissenschaft und Philosophie der neueren Zeit; die naturwissenschaftliche Forschung, z. v. W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Und — decrescendo — selbst die Struktur der persönlichen Lebenserfahrung!

Wir müssen uns nunmehr aufs Skizzieren beschränken. H. schreibt — anders als Kant — das kausale Denken der Vernunft zu und wertet sie positiver als jener; er lässt uns durch die verpflichtende Vernunft auf Grund ihrer Pflichtgebote in die moralische Notwendigkeit versetzt werden, etwas für wahr anzunehmen, was wir sonst nicht genötigt wären, für wahr zu halten; mit Kant begründet er die Sittlichkeit autonom (vom philosophischen Standpunkt aus, den er dann theologisch überbaut). Mit dem Verfasser weisen wir darauf hin, dass Hermes — und im Anschluss an ihn Volkmuth — schon vor Trendelenburg auf die Möglichkeit hinwies, dass Raum und Zeit subjektiv und objektiv in einem seien. Über die Realität der Zeit und des Raumes [posthum]: Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theologie. Köln 1834).

Die Beziehungen zu Fichte: „Fichte hob die ganze Kantische Philosophie auf“ dadurch, dass er lehrte, „dass das Fürwahrhalten aus Einsicht noch unsicher sey“, schreibt H. und verweist auf Fichte, Bestimmung des Menschen, 2. Buch. Doch fügt er selbst bei, Fichte lehrte das in anderer Weise (sc. als er selbst). Wir möchten nicht mit dem Verfasser sagen, H. habe diesen Grundgedanken aus ihm entlehnt (S. 59). Wenn H. Fichte zuschreibt, er habe als der einzige unter den neueren Philosophen den Eingang zur Metaphysik bezeichnet, da er sagte, aus dem Wissen zu einem Gegenstande des Wissens hinüberzukommen, sei unmöglich, deswegen müssten wir mit der Wirklichkeit anfangen können, so ist kein Zweifel, dass H. sich Fichte näher fühlte als Kant. Es ist richtig, was der Verfasser schreibt: „Der Gegensatz zu Kant und Fichte“ (doch nicht nur der Gegensatz, auch die positive Beziehung) „erklärt uns sehr vieles an der Philosophie des Hermes, die aus dem Boden der Zeit herausgeboren ist. Aber es erklärt uns nicht alles“ (13).

Wenn H. Kant und Fichte nicht „gut gesehen“ hat oder nicht besser, so könnte er vor uns sich entschuldigen: „Non est ista mea culpa, sed temporum.“ Er suchte doch mit ihm ins Reine zu kommen, während eine kurfürstliche Bücherzensur um 1790 ihrem Verzeichnis von verbotenen Büchern vielfach die Kantischen Werke und Abhandlungen über die kritische Philosophie einverleibte (z. v. G. Huber, B. Stattler und sein Antikant. München 1904. S. 14).

Die Arbeit des Verfassers ist dankenswert, insofern sie die Philosophie des H. nicht nur darstellt, mit besonderer Berücksichtigung des ihr Eigenen neben den oben genannten Beziehungen, sondern auch sie kritisch wertet. Nur ist dieser Wert doch kein voller und reiner: der Verfasser geht in der Kritik zu weit. Er misst H. zu viel mit dem scholastischen Kanon. Die Lehren der aristotelisch-scholastischen Philosophie aber gibt er nur aus abgeleiteten Quellen.

Wer von des Verfassers Arbeit veranlasst H. selber einsieht, die oben genannte philosophische Einleitung und die gleichfalls zitierte Untersuchung über Raum und Zeit, wird es wohl vermissen, dass sie im „Über-

weg-Heinze“ nicht gebucht sind, und es wird ihn befremden, über H. nur zu lesen, dass der gemässigt philosophisch-theologische Rationalismus des H. der kirchlichen Zensur erlegen ist.

München. Dr. G. Schwaiger.

Marck, Siegfried. Deutsche Staatsgesinnung. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1916. (72 S. 8⁰.)

Die philosophische Klärung des vom Kriege verursachten Gedankenchaos macht sich die Broschüre zur Aufgabe. Sie will einen Querschnitt durch die Ideenwelt geben, die aus dem elementaren Ereignis des Weltkrieges geboren worden ist. Der Neu-Hegelianismus unserer Tage erteilt den fünf einzelnen Kapiteln des Buches Atem und Richtung. Sie handeln von dem Begriff des Staates als ethisches und historisches Wesen. Aus der Determination des Staatsbegriffes erwächst die Bestimmung des Staatsbürgers und seiner Pflichten. Da die Aufsätze einem populären Zwecke dienen, sind weitgehende philosophische Begründungen und Polemiken vermieden worden. Die Diskussion beschränkt sich im Wesentlichen auf den Gegensatz von naturalistischer und idealistischer Staatsauffassung. Der naturalistischen Auffassung wird die nominalistische gleichgestellt, der idealistischen entspricht die universalistische. Durch die Heranziehung dieses scholastischen Begriffspaares gibt Marck seiner Darstellung ein weiteres Gesichtsfeld, ohne freilich der Gefahr entgehen zu können, das alte Thema des Universalienstreites auf ein neues Gebiet — das ethisch-soziologische — zu übertragen. Aus dieser Übertragung ist auch der Rigorismus der Gegensätze (Naturalismus und Idealismus) zu verstehen, der sich für seinen Standpunkt ergibt. Im Sinne der Kantischen Position besteht ein solcher unversöhnlicher Gegensatz nicht. Denn man braucht nicht, wie Marck glaubt, Nominalist zu sein, sondern nur Transzendentalphilosoph, um die die individuelle Person überfliegende Transzendenz des „Universalismus“ abzuweisen. Auch das Individuum in seiner Einzigkeit ist ein Begriff und eine abstrakte Ganzheit von Kräften wie der Staat, darüber hinaus aber noch eine sich ihrer selbst bewusste Ganzheit. Das Element des Selbstbewusstseins, das den Begriff des Individuums von dem Begriff des „nur Einzelnen“ unterscheidet, unterscheidet ihn auch von dem Begriff des „nur Allgemeinen“.

Marck sieht den naturalistisch-nominalistischen Standpunkt in dem Partikularismus und Individualismus der Westvölker vertreten, während er die idealistisch-universalistische Richtung als charakteristisch für die deutsche Auffassung der Staatsidee hinstellt. Dabei bemüht er sich, den metaphysischen und religiösen Grund herauszuarbeiten, in dem die deutsche Staatsgesinnung verankert ist. Sie entspringt nicht wie bei den anderen Völkern aus einem eudämonistischen Zweckprinzip, sie geht nicht von dem Recht des Einzelnen aus, sondern sie fliesst aus dem unbedingten Gesetz des Sollens, des Glaubens an die Idee — ihr Anfang ist der kategorische Imperativ, die Pflicht des Einzelnen. Sehr fein sind die Differenzierungen, die Marck macht. Der Begriff der Nation im Gegensatz zu dem Korrelatbegriffe des Staates, des „starken Walles um das blühende Leben des Volkes“ (S. 44), ist aufs glücklichste herausgeholt. Sachlich und formell erscheint dieser Aufsatz (der dritte) über „die Totalität des Staates“, an die Hegelsche Idee des „Nationalstaates“ anknüpfend, am bedeutsamsten. Treffend ist, was Marck anderorts (S. 29) über den scheinbaren Sozialismus unserer Tage sagt. Er trennt diese Erscheinung prinzipiell von dem Begriff des Staatsidealismus; denn der Sozialismus erscheint ihm als nichts anderes als ein „Eudämonismus im grossen“, den der Staat treibt. „Der Sozialismus verstaatlicht alles, aber nachdem er den Staat selbst vorher entstaatlicht hat“ (S 30). Im Sinne der Hegelschen Geschichtsbetrachtung folgen sodann Anmerkungen zum Verständnis der Weltvorgänge. Deutschland, so meint der Verfasser, kämpft den Kampf für Europa — gegen Europa (S. 71). Denn „Europa bedarf der deutschen Organisation und Staatsgesinnung, um für die Zukunft als Führer des Planeten bestehen zu können“. Die energielose Unendlichkeitsmystik des Asiaten, den eudämonistischen Rationalismus des Amerikaners stellt er dem zukunftssicheren Tatglauben des Deutschen gegenüber. Und er zweifelt nicht, dass die Alternative: Deutschland oder England (die dereinst in

Deutschland selbst: Preussen oder Österreich hiess) zu gunsten des jüngeren, härteren Volkes fallen wird.

Dem Hegelianer wird das Buch, das von der „Philosophie des deutschen Idealismus“ getragen wird, viel Freude bereiten. Für den Fernerstehenden allerdings ergeben sich alle die Einwände, die eine kritische Philosophie an dem Hegelschen Begriffsrealismus üben kann. Vor allem gegen die im eigentlichen Sinne „naturalistische“ Gleichsetzung des reinen Gedankens einer „allgemeinen Gesetzgebung“ im Sinne Kants mit dem material, da historisch bestimmten Begriff des Staates. Der Begriff des Staates, ohne die Beimischung des historischen Momentes, wäre ein Widerspruch in sich selbst. Als historisch bestimmter Begriff aber kann er keine reine, d. h. „absolute“ Geltung haben; denn er selbst ist relativ zu der Idee der „allgemeinen Gesetzgebung“. Es ist interessant, dass der Verfasser die empirische Bestimmtheit des Begriffes „Sozialismus“ bemerkt hat (S. 29), nicht aber die materiale Abhängigkeit des Staatsbegriffes, den er zwar auch eine Art „Individuum“ und „Organismus“ nennt und sogar mit einem Motiv von Egoismus und Selbsterhaltung ausstattet (S. 62), ohne aber daraus den Schluss auf die Relativität seiner Geltungsansprüche zu ziehen.

Den Gedankengängen der heutigen Zeit kommt das Buch in weitestem Masse entgegen. Und das ist sein eigentlicher Wert. Es ist ein Dokument der Philosophie im Weltkriege. Die verworrenen Begriffe über Pflicht und Recht des Individuums während des Krieges löst es in seiner Weise in klare Determinationen auf. So steuert es zu der Klärung der Gegenwartskrisis mit seinem Teile bei. In prägnanter, dabei anschaulicher Weise, unterstützt durch die Sicherheit und die leichte Fasslichkeit des Ausdruckes, deckt es die Strömung auf, die unter den äusseren politischen Ereignissen des Tages treibt. Dadurch ist es ein in Wahrheit populäres Buch, das durch seine zusammenfassende Kürze der Hauptmomente einen schnellen Einblick in die Gedankenwelt der von Hegel auslaufenden Methode der Geschichtswertung gestattet.

Breslau. Walter Meckauer.

Pfannkuche, August, Dr. Pfarrer. Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Geschichtlich dargestellt. 485. Bändchen der Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner, 1915. (118 S.).

Von einer geschichtlichen Darstellung erwartet man strengste Objektivität, gleiches Recht und gleiche Liebe für jede Ansicht, die zur Erörterung kommt. Diese Objektivität hat Pf. nicht völlig bewahrt. Mit grosser Sorgfalt, Liebe und Klarheit werden die freikirchlichen Bestrebungen seit der Reformation bis zur Gegenwart dargestellt. Ihre Hauptvertreter sind die Täufer, Locke, Kant, Humboldt, Schleiermacher, das Parlament von 1848, gegenwärtig die Freunde der Christlichen Welt, der Protestantenverein in wesentlicher Anzahl ihrer Mitglieder. Besonders geht Pf. auf die Programme von Erich Foerster und Karl König ein. Mit Recht, sie sind programmatisch und typisch für die freikirchliche Bewegung. Der Grundgedanke dieser Strömung ist Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments (ius in sacra) bei Erhaltung der staatlichen Kirchenhoheit (ius circa sacra). Die katholischen Bestrebungen wollen meist auch die letzteren abgeschafft wissen. — Wesentlich knapper, mit weniger Liebe gezeichnet ist die andere Strömung für die Beibehaltung der Landeskirche, d. h. der ius in sacra des Landesherrn. Man fühlt vielfach, dass der Verfasser mit seinen Sympathien auf der andern Seite steht. Die Reformatoren, die deutschen Aufklärer, Fichte und Hegel, forderten die Herrschaft des Staates über die Kirche; die gegenwärtig in Preussen (und den meisten Bundesstaaten) bestehenden Zustände sind ein Kompromiss aus ihren Gedanken mit den Ideen von 1848. Der Toleranzgedanke ist zur Geltung gebracht, aber volle Religionsfreiheit besteht noch nicht. Das wird vom Verfasser mit gut gewählten Beispielen belegt, aber kein Wort findet er für die Bestrebungen der evangelischen Vereinigung, die doch gegenwärtig als einzige theologisch freiere Partei in der Generalsynode

stärkeren Einfluss hat und energisch für die Landeskirche eintritt. — Ich glaube, dass wir in den kommenden Tagen für Preussen die Freikirche weder zu erwarten noch zu wünschen haben.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Rapaport, Mordché W., Dr. Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie. Beiheft Nr. 12 für die Mitglieder der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Dr. Walter Rotschild. Berlin 1913. (X u. 79 S.)

Der Verfasser lehnt die Iheringsche These, dass das Recht erst ein Produkt späterer Zeit sei (von der Religion sondern sich nach einander die Sitte, die Moral, dann erst das Recht ab), dass es also einmal eine Zeit mit Religion und ohne Recht gegeben habe, nachdrücklich und wohl berechtigterweise ab. Recht und Religion haben stets zusammen existiert. Von theistischem Standpunkt entwickelt R. nun eine Rechtstheologie, die er in allen ihren Begriffen gegen die moderne Rechtsphilosophie abzeichnet. Josef Kohler zeigt in einem der Arbeit vorausgeschickten „Geleitswort", wie für den Standpunkt des Pantheismus Rechtstheologie und Rechtsphilosophie enge zusammenrücken, sodass in seinem Lichte auch das moderne Recht keineswegs ein irreligiöses ist.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Eilers, Konrad. Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage. I. Teil. Allgemeine Religionskunde. Berlin, Reuther & Reichard, 1914. (X u. 191 S.)

Das Buch ist aus der Praxis des Religionsunterrichts in Prima hervorgegangen und will dieser Praxis in erster Linie dienen. Die Grundüberzeugung des Verfassers, der ich nur völlig zustimmen kann, geht dahin, dass dieser Religionsunterricht Religionskunde sein müsse, die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zusammenfasst, und deren wesentliche Eigenart in dieser Synthese besteht. Wenn dabei die „Lehrbarkeit" der Religion völlig abgewiesen wird, ohne den Begriff näher zu bestimmen, so regt sich mein Widerspruch, denn ich möchte die Lehrbarkeit der Religion im Sinne von Richard Kabisch als Übertragbarkeit des religiösen Lebens doch vertreten. Es liegt über Eilers Ausführungen ein leiser intellektualistischer Hauch, der mir nicht zusagt. Ich meine, letztes Ziel des religionskundlichen Unterrichts ist die Weckung und Pflege religiösen Lebens.

Eilers bringt zunächst eine religionsgeschichtliche Grundlegung, die die Religionen in 1. Naturreligionen, 2. Kulturreligionen, 3. Ethische Religionen, a) Gesetzes-, b) Erlösungsreligionen, einteilt, dann diese Religionen in ihren Grundzügen darstellt und würdigt. Die Würdigung gehört m. E. hier noch nicht her, weil an dieser Stelle noch das Kriterium der Würdigung fehlt. Es folgt dann eine religionsphilosophische Grundlegung, die ihre Eigenart im Unterschied von Wissenschaft, Philosophie, Kunst und Moral bestimmt: Erhebung des Menschen zum Ewigen und Offenbarung des Ewigen. Ich stimme im wesentlichen zu, auf einzelnes einzugehen verbietet der Raum. Weiter erörtert der Verfasser den Ursprung der Religion, sie gründet von Seiten des Menschen in einem besonderen Apriori dem Erlebnis einer transzendenten Geistesmacht, von Seiten Gottes in der Offenbarung in geschichtlichen Persönlichkeiten. Schliesslich wird die Wahrheit der Religion wissenschaftlich erwiesen (die gesamte Kultur weist ins Transzendente) und ethisch begründet, Religion sichert den Bestand der Sittlichkeit. M. E. fällt die ethische Begründung als Sonderfall unter den wissenschaftlichen Erweis.

Der Standpunkt des Verfassers charakterisiert sich als eine Verbindung von Fries, Eucken und Herrmann, dazu kommen andere leiser mitklingende Motive. Nicht alles scheint mir hier zusammenzustimmen. Die systematische Grundtendenz der Ausführungen bejahe ich durchaus. Es gilt von der Geschichte der Religion aus ihr Wesen zu erfassen, ihr Apriori zu bestimmen, als psychologische Anlage und als geltendes Vernunftgesetz. Also Religionskritik. Zweitens gilt es durch Kulturkritik wie bei Eucken zu beweisen, dass Religion nicht ins Leere greift, dass sie ein eigentümliches Objekt hat. Die Religionskritik muss nun aber ausser der Religionsgeschichte

auch die Religionspsychologie zum Vorwurf nehmen. Ich vermisse daher bei Eilers vor oder hinter der religionsgeschichtlichen eine besondere religionspsychologische Grundlegung (Wundt, James). — Der Interpretation Rousseaus und Nietzsches, die Eilers vertritt, kann ich nicht zustimmen. Rousseau wird Unrecht getan, die tiefste Tendenz Rousseaus ist nicht naturalistisch, sondern idealistisch; ebenso erliegt Nietzsche ungerechterweise dem Zorn des Theologen. Der „Immoralismus" Nietzsches hebt keineswegs die Geltung der Moral auf, sondern wendet sich gegen Utilitarismus und Krämermoral.

Trotz solcher Einzelausstellungen, zu denen sich auch noch der Wunsch nach grösserer systematischer Straffheit einer eventuellen 2. Auflage gesellt, ist mein Gesamturteil über das vorliegende Buch anerkennend. Die grossen Richtlinien für die wissenschaftliche Grundlage des Religionsunterrichts in Prima sind gegeben, der erforderliche geschichtliche und philosophische Stoff ist im wesentlichen übersichtlich geboten, auf die entscheidenden Probleme ist der Finger gelegt. Ich wünsche daher das Buch in die Hände vieler Religionslehrer, es regt unter allen Umständen zur Auseinandersetzung und zum Nachdenken an.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Cathrein, Viktor S. J. Die Einheit des sittlichen Bewusstseins. 3 Bde. I, 694; II, 653; III, 577 S. 1914, Freiburg, Herder.

Der gelehrte Verfasser, über dessen zweibändige Moralphilosophie früher an dieser Stelle berichtet wurde (Kantstudien, Bd. 17), hat inzwischen den älteren Anhang zu einem dreibändigen umfassenden Werk ausgebaut. Man staunt aufs neue über den ungewöhnlichen Fleiss, mit dem der Jesuitenpater in der Stille seiner Forschungsstätte (Valkenburg-Holland) ein gewaltiges ethnographisches Material zusammengetragen und verarbeitet hat. Nur wenige Vorarbeiten dieser Art standen ihm zur Verfügung: Th. Waitz und G. Gerlands „Anthropologie der Naturvölker" (6 Bde., 1859—1872), W. Schneider „Die Naturvölker" (2 Teile, 1885—1886), Werke, die zum Teil durch die Fortschritte der Ethnographie überholt sind. So galt es, wesentlich neue Zusammenfassungen zu leisten. Als Quellen dienten die Berichte der Reisenden, die sich längere Zeit bei den betreffenden Völkern aufhielten, besonders aber die Schilderungen der Missionare beider Konfessionen.

Mit Hülfe dieser Quellen will Cathrein einen breiten Boden der Erfahrungstatsachen gewinnen, um seine Frage nach derselben Methode zu prüfen wie die ihm vorschwebenden Gegner. Es ist eine moralphilosophische Prinzipienfrage: gibt es eine Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, oder haben die an Darwin anknüpfenden Evolutionisten recht, die auch eine beständige Entwicklung sittlicher Wertungen annehmen? Besteht ein ethischer Relativismus zu Recht, oder gibt es absolute, ewige Wahrheiten — in Kantischer Sprache ein Apriori — auf dem Gebiete der Sittlichkeiten? Die Verfechter der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise heben selbst gerne ihren Gegensatz zu Kant hervor. Th. Achelis z. B. schreibt in einem Aufsatz über Ethnologie und Ethik (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 1891): „Gegenüber der spekulativen Ethik Kants ist in unseren Tagen unter dem Einfluss der Natur eine andere Richtung aufgetreten, welche, auf die vergleichende Völkerkunde gestützt, den psychologischen Weg zur Erklärung der ethischen Probleme einschlägt. Nachdem durch Darwin die Biologie zur Fundamentalwissenschaft geworden, glaubt man auch für die Philosophie die Zeit der Reform gekommen. Wie alles im Wege der künstlichen und natürlichen Züchtung von den kompliziertesten Erscheinungen rückwärts bis zu den einfachsten Formen des organischen Lebens erklärt wurde, so hofft man anch unter derselben Perspektive das menschliche Handeln auffassen und deuten zu können. Anstatt wie bislang von bestimmten Voraussetzungen über eine unveränderliche Höhe der sittlichen Wertschätzungen auszugehen und nach diesem Massstab die einzelnen ethischen Erscheinungen zu beurteilen, fing man jetzt an, der Entstehung der sittlichen Ideale nachzuspüren und induktiv zu erweisen, dass das Gute nichts absolut Gültiges und Konstantes bedeute, sondern je nach der Entwicklungshöhe des bezüglichen Organismus einen ganz verschiedenen, ja mitunter sich widersprechenden Inhalt in sich schliesse.

Es genügte nicht mehr, von einem kategorischen Imperativ zu reden, der an alle die gleiche Forderung sittlichen Strebens richte, von einem immanenten Sittengesetz, das der Mensch in seiner Brust trage und allerorten zu befolgen verpflichtet sei."

Für C. bildet nicht die Orientierung an dem Kantischen Apriorismus, sondern an der theistisch-scholastischen Denkweise das Leitmotiv, um nicht zu sagen, das tiefste Interesse der Untersuchung. Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit gewisser moralischer Grundsätze, die Gott der Schöpfer in das Herz des Menschen gesenkt hat, soll durch die ethnologischen Tatsachen gestützt werden. Oder vielmehr im Sinne des Verfassers gesprochen: Jene Überzeugung sei die einzig wahrhaft „voraussetzungslose", welche sich aus den Tatsachen ergebe. So bezweckt das Werk auf Umwegen eine Apologie der christlich-theistischen Weltbetrachtung gegenüber der modernen entwicklungsgeschichtlichen Theorie, die auch die theoretischen wie praktischen Grundwahrheiten (das Apriori) in den Strudel des allmählichen Werdens hineinzieht. Von einzelnen Unterschieden abgesehen, sind somit C.s Gesichtspunkte und Ergebnisse durchaus denen verwandt, die auch die Gegnerschaft eines Kantischen Apriorismus gegen den extremen Empirismus bestimmen.

Indem C. die sittlichen Anschauungen der Kulturvölker — angefangen bei den alten Ägyptern, Babyloniern, Indern, Chinesen, Japanern bis zu den Galliern, Germanen usw. — wie der Naturvölker Asiens, Afrikas, Amerikas, Australiens und Ozeaniens am Leitfaden der Tatsachen prüft, gelangt er zu dem Resultat: Religionslose Völker gab und gibt es so wenig wie solche, die der Sittlichkeitsbegriffe völlig ermangeln. Die grosse Verschiedenheit unter den einzelnen Völkern in vielen sittlichen Einzelfragen ist unbestreitbar: „Es gibt kaum ein Laster, das nicht schon bei irgend einem Volke als Tugend gegolten hätte. Viele Völker hielten den Kindermord, die Tötung alter Eltern für zulässig, andere betrachteten die grösste Unzucht, selbst Blutschande im Dienste der Gottheit für erlaubt. Menschenopfer, Kannibalismus waren bei vielen Völkern in allgemeiner Übung und galten oft als strenge Pflicht. Die Vielweiberei herrscht fast allgemein bei den nichtchristlichen Nationen, zuweilen begegnet uns sogar die Vielmännerei. Wo bleibt da das gemeinsame Sittlichkeitsbewusstsein? Eine Unterscheidung soll zur richtigen Antwort verhelfen. Die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze, wie sie der Dekalog formuliert, müssen von ihren konkreten Anwendungen unterschieden werden. Nur jene sind unwandelbar, diese dagegen einem beständigen, grösseren oder geringeren Wechsel unterworfen. Gemeingut aller Völker ist die sittliche Wertung überhaupt, die Unterscheidung von Gut und Böse, die Überzeugung von der Verpflichtung auch bestimmter allgemeiner Grundsätze wie dieser: die Eltern ehren zu müssen (gleichviel, worin man diese Ehrung erblickt, sei es sogar im Töten der alten Eltern).

C.s Zusammenstellung eines reichen ethnographischen Tatsachenmaterials ist für die empirisch-geschichtliche Betrachtung des ethischen Bewusstseins sehr lehrreich und eine überaus wertvolle Ergänzung zu Eduard Westermarcks grossem Werk über „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe". Geringere Anerkennung dürfen C.s theistische Schlussfolgerungen erhoffen. Empirisches, biologisches und entwicklungsgeschichtliches Denken wird den Sprung auf die transzendente Ebene des Theismus für allzu kühn ansehen und sich jedenfalls durch C.s Argumente kaum überzeugt fühlen. Apriorische und aposteriorische Betrachtungen ergänzen und vertiefen sich gegenseitig. Was im Bereiche des Geltens, des Geltungsanspruchs, als ein Unbedingtes erscheint, unterliegt seiner Entstehung nach doch wieder möglicher empirischer Betrachtung, die ihrem Wesen nach auf dem ganzen Umkreis des in der „Erfahrung" auftretenden, also auch des „Unbedingten" und „Apriorischen", Ausdehnung verlangt. In diesem Sinne verdienen auch die von neueren Biologen betonten „Ansätze" zu einer Moral im Tierreich relative Anerkennung gegenüber einer allzu bequemen, die Fäden der empirischen Erklärung vorschnell abreissenden metaphysisch-theistischen Schlussfolgerung, wie sie auch C. sich zueigen macht: „Allen Menschen, auch denen, die nie etwas von der christlichen Offenbarung gehört, hat Gott das natürliche Sittengesetz ins Herz geschrieben, sodass sie Gut und

Bös, Recht und Unrecht unterscheiden und die Stimme des Gewissens in ihrem Innern vernehmen.“ Dies sei — und mit diesem Zugeständnis wird bereits wieder ein empirischer Gesichtspunkt eingeführt — „nicht so zu verstehen, als ob der Mensch angeborene Ideen mit sich auf die Welt brächte. Wie die Erfahrung lehrt, gibt es keine angeborenen Ideen. Wir schöpfen alle unsere Begriffe unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung durch die Sinne. Daher der alte Spruch: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. In der ersten Zeit nach der Geburt hat das Kind nur sinnliches Erkennen und Begehren, ähnlich wie das Tier. Erst wenn der Organismus genügend entwickelt ist, treten die höheren geistigen Fähigkeiten, Verstand und Wille in Tätigkeit. Unwillkürlich und kraft natürlicher Veranlagung bildet sich das Kind durch Abstraktion aus der Erfahrung allgemeine Begriffe zuerst der theoretischen, dann der praktischen Ordnung. Der erste Begriff der praktischen Ordnung ist der Begriff von Gut und Bös oder Schlecht. Diesen bildet sich das Kind, sobald es in die Jahre der Untertcheidung kommt, d. h. sobald es wenigstens praktisch erkennt, dass es mehr als ein blosses Tier, und dass ihm mithin auch ein anderes Verhalten begehrenswert, d. h. gut oder aber verabscheuenswert, d. h. schlecht oder bös ist ..... Was dem Menschen als Vernunftwesen förderlich und begehrenswert ist, ist gut was ihm schädlich, und verabscheuenswert ist, ist schlecht oder böse. Hat das Kind einmal die Begriffe von Gut und Bös, so leuchtet ihm auch sofort ein, dass es das Gute erstreben, das Böse meiden solle.“

Bonn. J. M. Verweyen.

Horneffer, Ernst. Am Webstuhl der Zeit. Religiöse Reden. 1914. A. Kröner, VIII, 415 S.

Ernst Horneffer zählt zu den Unzeitgemässen. Trotzdem er als einer der ersten, die in öffentlichen Reden für Nietzsche eintraten, um die Wende des Jahrhunderts eine gewisse Popularität erlangte. In allen grösseren Städten Deutschlands warb er viele Jahre hindurch für eine „neue Religion“, überall lebhafte und oft leidenschaftliche Aussprachen anregend. Seine Fehde richtete sich vor allem gegen das liberale Christentum. „Die Theologen haben versagt“, war die immer wiederkehrende Formel. So gelte es, dem religiösen Verlangen des heutigen, von jedem Kirchentum losgelösten Menschen in neuer Weise zu entsprechen. Seit mehreren Jahren vom Münchener Kartell der freiheitlichen Vereine berufen, entfaltet H. in der geistig bewegten Hauptstadt Bayerns eine rege Tätigkeit, sowohl als Leiter des (inzwischen staatlich wieder verbotenen, jedoch in veränderter äusserer Form weiterbestehenden) freireligiösen Unterrichts wie als Veranstalter von regelmässigen Sonntagsfeiern. Die bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Reden erschienen zu Beginn des Krieges im Verlage von Kröner.

Ein tiefer, durch schwere innere und äussere Kämpfe erprobter Ernst, der dem religiösen Problem in all seinen Windungen nachgeht, spricht aus diesen Reden; eine unbedingte Redlichkeit, die nichts verschleiert, ein seltener Mut, der ganzen Schwere und allen Schrecknissen des Menschendaseins ins Auge zu schauen. Mit tiefdringendem Blick werden die religiösen Grundwerte der Väter aus ihrer vergänglichen Hülle gelöst und dem modernen Bewusstsein neu eingeprägt. Die gepredigte neue Religion ruft heraus aus der Verflachung des modernen Lebens. Sie stellt sich ebenso in Gegensatz zum Positivismus wie zum überlieferten Christentum. Sie will den Mythos retten vor der Wissenschaft und tritt als ein Evangelium der Tat, der Kraft und des Stolzes an den Menschen heran, dem sie zur wahren, ihm so lange vorenthaltenen Menschenfreude, der Künstler- und Schöpferfreude, verhelfen will. „Held zu sein ist der immer wiederkehrende Inhalt ihrer sittlichen Mahnungen.“ Sie bekennt sich zu dem Mythos des leidenden, werdenden Gottes, nicht zu einem in ewiger Vollkommenheit verharrenden, sondern zu einem den Zwiespalt in seinem eigenen Wesen bergenden „tragischen“ Gott. Indem der Mensch die in ihm ruhende „Wüste“, das Chaos durch die Form, das „Mass“ zu bändigen trachtet, vermählt er sich mit dem Urtrieb des Alls, dem Willen zur Form, feiert er kosmische Kommunion. „Eine Vermählung sollst du vollziehen, nicht mit einem einzelnen Menschen, sondern die grosse Vermählung mit allem, was ist. Dazu ergreift dich der Genius der Religion. Er entreisst dich dir selbst. Aus-

geglichen soll sein zwischen dir uud dem All jede leise Zwietracht, jeder trennende Zweifel. Du sollst eins sein mit der Welt, es darf keine Kluft, keinen Abgrund mehr geben. Begreifst du es nicht? Nicht Einsamkeit ist Religion, Religion ist die grosse, heilige Kommunion alles Lebens, nach der auch dein Herz lechzt, du weist es nur nicht. Aber die Stunde kommt vielleicht auch für dich noch, da du dich hinaufschwingen kannst zu dem jubelnden Dichterwort, dass der Sehende sprach, als sein Geist das Weltall durchflog, sein Blick über die Völker schweifte: Seid umschlungen Millionen!" „Und wenn wir das Ganze, die Seele des Ganzen suchen, heissen wir sie Gott oder mit tausend und abertausend anderen Namen — Name ist Schall und Rauch — dann erleben wir Religion, dann sind wir zu Gottsuchern geworden. Die Liebe zum Leben haftet immer an der Liebe zu Gott . . . . wir müssen das Ganze suchen, im Inneren, ahnungsvollen Aufbau das Ganze nachbauen, nachschaffen in unserer Seele. Nur dann haben wir das Leben, das unzerstörbar ist, aus dem wir dann auch nicht mehr durch das wildeste Schicksal herausgeschleudert werden können. Denn der ewige Bund hält uns. Wir sind mit der Seele des Alls verflochten. Wir leben in Gott, und in uns lebt Gott."

Schwer ist es, von den lebendigen Reden H.s in wenigen Zeilen ein anschauliches Bild zu entwerfen. Sie verdienen eingehendere Würdigung und Beachtung, als ihnen heute noch zuteil wird. Sie mahnen und erziehen zur Tiefe und leihen den theoretischen Philosophemen, die uns Heutige bewegen, religiöse Ausweitung. Die Ausführungen über Pflicht und Freiheit, Heroismus und Glück, Schicksal und Freiheit, Kunst und Leben, über die Gefahr der Mitte und die Versuchung der zweiten Jugend, über Ehe, Schmerz, Schuld, über die letzte Treue, über Tod und Leben und den Krieg — um ein paar Titel namhaft zu machen — bergen eindringliche Gedanken in edler, gewähltester Sprache, die nach Beseitigung einer gewissen Überfülle durch grössere Einfachheit vielleicht noch tiefere Wirkungen erzielen würde. Eigenart und Richtung dieser Ansprachen -- die nicht nur nachgedacht, sondern vor allem auch nachgefühlt und nacherlebt sein wollen — beschränken ihren Eindruck von vornherein auf einen engen Kreis von Zeitgenossen, die ihrerseits nicht das Kriterium überzeitlicher Werte bilden.

Es sei erlaubt, hier den Worten Raum zu gewähren, mit denen Konstantin Oesterreich in der Neuausgabe des Ueberwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie (Bd. 4) die Brüder Ernst und August Horneffer charakterisiert: sie gehören „zu den hervorragendsten, geistig durchgebildetsten kulturphilosophischen deutschen Schriftstellern der Gegenwart. Sie teilen das Streben Nietzsches nach einer neuen, klassischen, Stil besitzenden deutschen Kultur und bekämpfen die zu keinem in sich gefassten Gleichgewicht kommende, unstete, willensschwache Lebensgestalt der Gegenwart . . . . betonen in diesem Zusammenhange die erzieherische Kraft der antiken Kultur. Innerlich einheitliche Menschen — die wesentliche Voraussetzung eigentlicher einheitlicher Kultur — sind aber nicht möglich ohne Religion. Darum ist eine religiöse Reformation das Nötigste". „Aus dem Verlust der Religion stammt alle Qual, aus ihrer Wiedergeburt wird alles Glück des Geistes stammen."

Seit Beginn dieses Jahres geben die Brüder Horneffer im Verlage von Ernst Reinhardt, München, eine neue Zeitschrift „Zur Sammlung der Geister" heraus unter dem Titel „Der unsichtbare Tempel", nach dem die früher von ihnen begründete „Tat" inzwischen in die Hände Eugen Diederichs übergegangen ist.

Bonn. J. M. Verweyen.

Reichel, Hans. Gesetz und Richterspruch, zur Orientierung über Rechtsquellen- und Rechtsanwendungslehre der Gegenwart. Zürich 1915, Art. Institut Orell Füssli. (155 S.)

Die klar geschriebene Abhandlung verdankt ihre Entstehung einem vor Praktikern gehaltenen Vortrag. Sie wendet sich zunächst an den Praktiker und beansprucht nur eine Skizze zu sein, die näherer Ausführung und abschliessender Begründung bedarf. Sie hält aber mehr als sie verspricht. Der Rechtsphilosoph befindet sich heutzutage gegenüber dem Juristen in einer ähnlichen Lage wie

der Künstler im Mittelalter. Musste dieser irgend eine Beziehung zum Kultus oder der Legende zum Vorwand nehmen, um sich künstlerisch ausdrücken zu können, so ist jener gezwungen, ein rein juristisches Gewand anzulegen, um philosophische Dinge zu sagen. Der Rechtsphilosoph muss den Juristen überlisten, um überhaupt gehört zu werden. Leider führt dieses äussere Gewand oft dazu, den philosophischen Inhalt zu ignorieren, zumal wenn man einen unvollständigen Induktivschluss aus der Fakultätszugehörigkeit des Verfassers zieht. Jedenfalls sei die Reichelsche Abhandlung auch dem Philosophen empfohlen. Sie befasst sich mit dem Freirechtsproblem im weitesten Sinne, als dessen gemässigten Anhänger man Reichel bezeichnen darf. Der erste Teil bringt eine Übersicht über die geschichtliche Entwickelung. Dem Verfasser glückt es dabei, geschickte Gruppierungen unter einheitlichem Gesichtspunkt vorzunehmen, ohne den ja noch zu stark fliessenden Strom verfrüht einzudämmen. Die zweite Hälfte bringt grundsätzliches. Die Absicht Reichels, nur anzudeuten und anzuregen, versperrt jeder Kritik den Weg. Doch sei es gestattet, für den näheren Ausbau folgendes anzudeuten: Ist es angängig, die römische Betrachtungsweise der Entscheidung secundum legem, praeter und contra legem als zweifelsfrei zu Grund zu legen? Schleichen sich hier nicht leicht dogmatische Vorstellungen ein, die in der mangelnden Klarheit des rechtsphilosophischen Begriffes „Gesetz" ihren Ursprung haben? Ist vielleicht das Auslegungsproblem uns ein Teilproblem von dem der Geltung im philosophischen Sinne, oder welche Beziehung besitzen diese wichtigen Probleme zu einander? Wie verhält sich der juristische Begriff zu der gewussten Wortbedeutung, wie die unendliche Aufgabe der Wirklichkeitserforschung zu der Fassung des ersteren? Entstehen „echte Lücken" etwa schon mit Notwendigkeit bei der inhaltlichen Bestimmung jedes Begriffs von einer gewissen Stufe der Konkretisierung ab? Haben wir es bei dem Begriff des Gesetzgebers mit einem „als ob" oder mit einem öffentlichrechtlichen Dingbegriff zu tun? Is es nicht erforderlich, den Begriff der „sozialen Angemessenheit", des „gerechten und gesunden sozialen Zustands", an einem zweifelfrei geltenden Wert kritisch zu prüfen? Ergibt sich etwa hieraus auch erst der letzte Gesichtspunkt zur Entscheidung contra legem und nicht auf Grund der blossen Volksüberzeugung, Meinung, Doxa? Weiter: Wie steht es mit dem verschiedenartigen Sollen, gibt es ein solches wirklich oder stellt es nur vorläufige Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Fragestellung dar, die die Philosophie zu überwinden oder zu vereinigen hat?

Es ist zu begrüssen, dass Reichel den Wert objektiv und nicht relativistisch fasst. Vielleicht könnte er hierin noch konsequenter sein, überhaupt eine ganz kleine Neigung zur media sententia abstreifen.

Giessen, C. A. Emge.

Krueger, Felix. Über Entwicklungspsychologie. Ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie (herausgegeben von F. Krueger), I. Band, Heft 1, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1915. (X Blatt u. 232 S.). Preis Mk. 9,—.

Nachdem das zweite Heft des I. Bandes der „Arbeiten zur Entwicklungspsychologie" bereits seit längerer Zeit ausgegeben war, ist ihm nun das erste nachgefolgt. Die Verspätung ist wohl dadurch bedingt, dass der Verfasser zu Beginn des Krieges als Freiwilliger in das Heer eintrat. Die Abhandlung ist eine Art Programm für die ganze Serie von Abhandlungen, die sie eröffnet. Dringen ihre Tendenzen durch, und gelingt es Krueger, tüchtige Forscher in ihrem Sinne heranzubilden — die Arbeit von H. Volkelt (Heft 2) und die tüchtige Dissertation des Russen Tschubinow, die in erweiterter Form in die Sammlung eingereiht werden soll, eröffnen die besten Aussichten —, so bedeutet sie einen gewissen Wendepunkt in der Entwicklung der deutschen Psychologie.

Die neuere deutsche experimentelle Psychologie, die sich oft gern als das Ganze der wissenschaftlichen modernen Psychologie ansieht, hat die Kontinuität der historischen Entwicklung nicht gewahrt. Sie ist in einer Zeit erbitterten Kampfes gegen die Philosophie entstanden und trägt noch heute stellenweise Spuren des antiphilosophischen Geistes an sich. Relativ unabhängig von ihr, wenn auch durch Personalunion mit ihr verbunden, entstand durch Wundt die Völkerpsy-

chologie. Sie hat in den Kreisen der experimentellen Psychologie keine Weiterbildung erfahren. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel gewesen, wie die Völkerpsychologie fast anderthalb Jahrzehnte isoliert neben der exakten Psychologie gestanden hat. Diesen Sachverhalt deckt Krueger mit grosser Offenheit auf. Es musste das einmal geschehen. Die deutsche Psychologie hat lange genug darunter gelitten, dass man sich die Hände vor die Augen gehalten hat, um die wahre Lage nicht zu sehen. Methodologischer Experimentalfanatismus verbunden sowohl mit philosophischer Unwissenheit wie Unkenntnis der Gesamtausdehnung der Psychologie sind ebenso grosse Feinde gesunder Weiterentwicklung dieser Wissenschaft bei uns in ihrem eigenen Lager, wie die auf dem Boden persönlicher Ignoranz der wissenschaftlichen Entwicklung entstandene feindselige Ablehnung der Psychologie in einem Teile der neukantischen Philosophie der äussere Feind ist. Diese Lage der Psychologie mit sachkundiger Hand aufgedeckt zu haben, ist ein entschiedenes Verdienst Kruegers. Mit Aussicht auf Erfolg konnte es nur von jemand geschehen, der selbst innerhalb der experimentellen Psychologie eine geachtete Stellung inne hat. Die Ausführungen Kruegers sind im übrigen von allseitiger Gerechtigkeit. Sie sind ein Musterstück wissenschaftlicher Polemik, ruhig im Ton, wo es nötig ist, rückhaltlos offen, auch Wundt bei aller Hervorhebung seiner positiven Leistungen nicht schonend.

Von allen deutschen Psychologen besitzt Krueger, wie nach dieser Publikation gesagt werden kann, das am solidesten gegründete Gesamturteil, er vermeidet Einseitigkeiten, die auch Wundt noch zu eigen sind. Volle Kenntnis und Würdigung, der experimentellen wie der völkerpsychologischen und ethnologischen Entwicklung und Lage verbindet sich mit philosophischer Einsicht, die auch der metaphysischen Spekulation des deutschen Idealismus gerecht wird.

Die Abhandlung berücksichtigt nicht nur die neueste Literatur, sondern auch die ältere, von Herder ab: d. h. vor allem die Humboldt's, Steinthal, Lazarus, Waitz, besonders anerkannt sei, dass auch dem Ethnologen Bastian hier zum ersten Mal von psychologischer Seite gerechte Würdigung widerfährt.

Die methodologisch-programmatische Tendenz der Abhandlung ist durch gründliche Kenntnis der positiven wissenschaftlichen Lage fundiert. Man hat nirgends den bei methodologischen Arbeiten so häufigen Eindruck einer nur oberflächlichen Bekanntschaft mit der wirklichen Forschung, sodass man sie mit Geringschätzung, kaum geöffnet, bei Seite wirft.

Das Ziel, dem Krueger zusteuert, ist die Schaffung einer psychologischen Entwicklungstheorie. Die Psychologie hat bisher vernachlässigt, dass alle Individuen in einem bestimmten historischen Milieu stehen und eine individuelle Vergangenheit haben. Konnte diese Vernachlässigkeit ohne Schaden stattfinden, so lange man sich vornehmlich mit den Sinneswahrnehmungen beschäftigte, so wird sie zunehmend bedenklicher, je mehr die Untersuchung an die sogenannten höheren Gebiete des Seelenlebens herantritt, ja für feinere Untersuchung werde auch bei den Sinneswahrnehmungen eine Berücksichtigung der genetischen Faktoren notwendig. Es erhebt sich als eine Hauptaufgabe der weiteren Psychologie die Ermittelung von psychischen Entwicklungsgesetzen. Durch die Hinwendung zu diesen Problemen rückt die Psychologie von dem Vorbilde der Mechanik zunehmend ab und in die Nähe der Biologie. Die bereits reaktionär gewordenen mechanistischen Tendenzen müssten völlig abgestreift werden und der teleologische Gesichtspunkt in den Vordergrund treten, wobei freilich der verfehlte ältere Begriff des Zweckes durch den des Wertes ersetzt werden müsse.

Dieses Programm wird in sehr eingehender Diskussion sowohl mit den eigentlich philosophischen und psychologischen Autoren wie mit solchen der Soziologie, Geschichte und Ethnologie dargelegt. Die Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen ist durchweg eine überaus gründliche, ja es muss gesagt werden, sie ist teilweise, namentlich in den späteren Abschnitten, ermüdend eingehend. Eine straffere Zusammenziehung hätte durch Vermeidung von zu häufigen Wiederholungen die Abhandlung formal wirkungsvoller gestalten können.

Tübingen. K. Oesterreich.

Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern. Mit einem Bildnis. Wien und Leipzig. Wilhelm Braumüller, k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhändler, 1915. (244 S.)

Diese Festschrift, zu der sich nicht nur Fachgenossen des Jubilars, sondern im Verein mit diesen auch Vertreter anderer geistiger Arbeitsgebiete (Schriftsteller, Dichter, Literarhistoriker, Juristen, Physiker u. a.) verbunden haben, enthält zahlreiche Beiträge von beachtenswerter und selbständiger wissenschaftlicher Bedeutung. Die Einleitung bildet ein Widmungsgedicht von Anton Wildgans; in tiefempfundenen Worten kommt hier die ausserordentliche Liebe und Verehrung zum Ausdruck, die sich Jerusalem in seiner Tätigkeit als Gymnasiallehrer erworben hat. Es folgt eine anregende, von Kantischem Geist beeinflusste und in entscheidenden Punkten auch auf Kant ausdrücklich sich berufende grundsätzliche Untersuchung aus der Feder von Max Adler „Über den kritischen Begriff der Religion", die die religiösen Begriffe nicht so sehr als notwendige Denk- wie als notwendige Willensresultate, als Ergebnisse eines zwar subjektiven, aber dennoch apriorischen Bedürfnisses nachzuweisen sucht; es schliessen sich an Rudolf Eisler mit einer metaphysisch gerichteten Studie über „Unsterblichkeit", S. Feilbogen mit einer historischen Skizze über „Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich", die die Diskussion des Problems, wie sie in den letzten 15 Jahren in Frankreich erfolgt ist, in sehr lehrreicher Weise entwickelt Aus dem eindruckvollen Bericht über das Buch: „La solidarité" von Leon Bourgeois ergibt sich, dass in demselben der Versuch gemacht wird, „die Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gesellschaft unter die römischrechtliche Kategorie des Quasikontraktes zu subsumieren". Auch ohne ausdrückliche und unmittelbar formulierte Zustimmung wird in dem Leben der Gesellschaft oft ein Zustand gemeinschaftlicher Interessen eintreten, in welchem jeder Beteiligte bis zu einem gewissen Grad ähnliche Verpflichtungen hat, als ob er mit den anderen Beteiligten einen Gesellschaftsvertrag geschlossen hätte (S. 70). Hier wird also eine Idee vertreten, die sich nicht nur sehr nahe mit denjenigen Gedanken berührt, die Vaihinger in seinem bedeutungsvollen Werk über die Philosophie des Als Ob eingehend dargestellt hat, sondern die sich mit diesen Gedanken im Prinzip völlig deckt. Wir haben hier eine interessante Bestätigung der Als-Ob Betrachtung, die anzeigt, wie verbreitet diese Betrachtung ist, und von wievielen Forschern, die sich ihrer Verwandtschaft mit dem Standpunkt Vaihingers oft garnicht bewusst sind, sie ohne weiteres angewendet wird.

Einen besonderen Hinweis verdient ferner der Aufsatz von Rudolf Goldscheid über: „Die Organismen als Ökonomismen", der die Erträge von G.s an anderen Stellen entwickelten, ebenso geistvollen als scharfsinnigen Forschungen zusammenfasst; das Denken wird als Mittel zur Verbesserung der organischen Funktionen dargestellt, und in dem Verhältnis zwischen Leben und Erkennen wird jenem die Priorität und die Apriorität zugestanden. „Die Kategorie des Ökonomischen ist älter als die Kategorie des Logischen. Sie reicht tiefer in die Wurzeln unseres Seins hinab. Man könnte sagen: Vivere necesse est, philosophari non est necesse. Da aber Leben ein Ökonomisationsprozess ist, so ist Ökonomisieren wichtiger für uns als Denken. Das Denken verbessert den vitalen Ökonomisierungsprozess oder kann ihn zum mindesten verbessern, aber es schafft ihn nicht erst" (S. 85). „In gewissem Sinne kann man das Ökonomische geradezu als das Ur-Apriori bezeichnen" (S. 82). Stefan Hock steuert einen Beitrag hinzu; „Über die Wiederholung in der Dichtung", Josef Kraus erwägt in eindringlicher Analyse die Unlösbarkeit in der Beziehung von „Sittlichkeit und Recht". Auf Beiträge von Anton Lampa („Über die Tendenz zur Stabilität") und Ernst Mach („Einige Experimente über Interferenz, insbesondere über komplementärfarbige Interferenzringe") folgt Rosa Mayreder, die Verfasserin des eindrucksvollen Buches ‚Zur Kritik der Weiblichkeit', mit einer Abhandlung über „Das Problem der Väterlichkeit"; sie erörtert in feinsinniger Weise die Gefühle und Vorstellungen, die den Vater mit seinem Kinde verbinden. Julius Ofner kennzeichnet in scharfen, lebendigen Strichen die Ethik des „Laotse"; ein Problem aus der Didaktik und Erziehungsorganisation behandelt Otto Simon in „Das zweite Fach"; Christine Touaillon berichtet von der interessanten, aber fast ganz verschollenen Schriftstellerin Karoline Auguste Fischer

(1764 geb, gestorben nach 1819), und ihren den psychologischen Entwicklungsromanen der Romantik angehörenden Schöpfungen; den Schluss bildet eine impressionistische Skizze „Ibn Roschd“ von Josef Popper-Lynkens und ein Brief von Helen Keller.

Berücksichtigt man neben dem Moment des Inhalts noch den Ton herzlicher Zuneigung, Achtung, Liebe, der sich in fast allen Beiträgen und oft in nachdrücklicher Form bekundet, so wird man sagen dürfen, dass diese Festgabe ein eindrucksvolles und beredtes Zeugnis darstellt sowohl für die vielseitigen Anregungen und für die weitreichenden Förderungen, die Wilhelm Jerusalem in einem arbeitsreichen Leben der wissenschaftlichen Welt gebracht, als auch für die tiefe und innige Wertschätzung, die er sich als Mensch, als Persönlichkeit, als Lehrer, als Erzieher, als Freund erworben hat.

Berlin. Arthur Liebert.

Cassirer, Erich. Berkeleys System. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik des Idealismus. Giessen 1914. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp. VIII. Band. 2. Heft. (VI u. 169 S.)

Die Schriften Berkeleys lassen sich leicht in zwei, beziehungsweise drei Gruppen einteilen. Vorausgeht ein alle Probleme schon vielversprechend umfassendes Tagebuch, eine Aphorismensammlung von jener durch die ausserordentliche Ehrlichkeit der Selbstgeständnisse und des kontinuierlichen Dialogs mit sich selbst so anziehenden Art, wie sie etwa die Aufzeichnungen Pascals bieten; aber bei Berkeley ist es ein Jugendwerk, ein philosophisches Skizzenbuch, in dem sich nur schwungvoll hingeworfene Gedanken zu später ausgeführten Gemälden finden, ohne Glätte und interessant, wo man es aufschlagen mag, überaus persönlich, selbständig, ja fast mit einem leisen Hang zum Eigensinn bis zur Querköpfigkeit. „Wir Irländer“ lässt er am Schlusse des Büchleins seine trotzig daherrollenden Sätze alle beginnen. In diesem auf seinen eigenen Kopf stolzen Irländer steckt etwas resolut Gesundes, nicht der unendliche Leidensadel des Pascalschen Christentums, auch nicht der spezifische Scharfsinn, das mathematische Genie dieses grossen Franzosen, aber eine helläugige, leuchtende Frische der psychologischen Beobachtung, die noch heute entzückt. Dies „Commonplace-Book“ würde eine Gruppe für sich bilden, wenn man es überhaupt in die Reihe der Berkeleyschen Schriften aufnehmen will. Es folgen dann in glorioser Steigerung die sorgfältigen Arbeiten über die Theorie des Sehens, über die Prinzipien der Erkenntnis und endlich die als Kleinod der englischen Literatur berühmten drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous. Damit ist die erste Periode des Philosophen etwa geschlossen. Namentlich das letztgenannte Werk lässt sich als ein Höhepunkt betrachten, als eine reifste und auch in der künstlerischen Darstellungsform kaum noch zu übertreffende Zusammenfassung lange vorbereiteter und wohldurchdachter Anschauungen. „This work is the gem of British metaphysical literature,“ heisst es wohlberechtigt in der Vorrede der trefflichen Fraserschen Ausgabe. Doch Berkeley, der gelegentlich an einen Freund schrieb, er wünschte, dass seine Sachen alle in der Reihenfolge, in der er sie veröffentlicht habe, gelesen werden möchten, hat dieser ersten Gruppe kleiner und wuchtiger Werke noch einen ganzen Kranz weiterer lesenswerter Schriften folgen lassen, und er hat sogar die in den drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous bereits so glänzend geübte Kunst der platonischen Sokratik wo nicht überstrahlen, so doch noch durch einen grösseren Reichtum an dramatischem Detail bewundernswert weiter entwickeln und entfalten können. Als eine ebenbürtige Leistung tritt der „Alciphron“ den genannten Dialogen zum mindesten an die Seite. Eine innere Wandlung der Anschauungen, die ein Nähertreten an den erkenntniskritischen und metaphysischen Platonismus bedeutet, bereitet sich alsdann in der letzten Entwicklung des Berkeleyschen Denkens, die 1744 die „Siris“ bringt, vor, um auch auf die spätere Bearbeitung des Alciphron noch einen rückwirkenden Einfluss zu gewinnen. Als Vorstufen auf dem Wege zu dieser Ausgestaltung der Begriffstheorie hin lassen sich „De motu“ und auch der „Analyst“ betrachten. Das ist in Kürze der Stoff, den die neueste Darstellung des Berkeleyschen Systems zu bewältigen hatte; denn nur

um die hauptsächlichsten erkenntniskritischen und metaphysischen Ideenentwicklungen des Philosophen soll es sich hier handeln. Der Stoff ist reich und farbenschillernd genug, die Beleuchtung des geschichtlichen Stoffes entspringt in dem vorliegenden kritischen Versuche den Lichtquellen des Kantischen Systems, und zwar dieses Systems, wie es namentlich nach einer Akzentverlegung auf diejenigen wesentlichen Linien hervortritt, die in der Schule Cohens bevorzugt werden.

Der Verfasser Dr. Erich Cassirer bringt einen geschätzten und daher nicht ungefährlichen Namen auf sein Titelblatt. Der Vergleich mit dem wohlbekannten Vetter nicht allein des Namens liegt da bedenklich nahe. Doch Ernst Cassirer braucht sich dieses Vetters nicht zu schämen; denn es ist ein verwandter Scharfsinn, eine verwandte Gründlichkeit, Gediegenheit und Helligkeit der Intelligenz in den Ausführungen des philosophischen Anfängers, der, wie jede Zeile beweist, längst das Anfängertum überwunden hat, zu spüren. Man begegnet zwar nicht der gleichen, leichtflüssigen Eleganz und runden Fülle des Stiles wie bei Ernst Cassirer, aber derselben tiefen, wie aus mathematischen Diamantgefilden entstammenden Exaktheit und Bestimmtheit des Ausdrucks, derselben saubern Härte und Präzision der Gedankenprägung, ja einer ähnlichen Neigung zu gewissen Wendungen der Kantischen Diktion, die durch Cohen einen eigenen, fast zur Parteikennzeichnung gewordenen Klang erhalten haben, wobei übrigens Erich Cassirer dem Schulhaupte in diesen Zügen noch etwas näher zu stehen scheint als der gleichnamige bedeutende Historiker der philosophischen Probleme.

Ob der schönste und seelisch wahrhaftigste Gedanke Berkeleys, die Auffassung der sinnlichen sichtbaren Welterscheinung als einer Zeichensprache der Gottheit, in der neusten Darstellung vollständig die verdiente Würdigung gefunden hat, möchte ich bezweifeln. Die Einstellung ist dazu vielleicht zu antimetaphysisch, vielleicht zu schulgerecht auf Erkenntniskritik allein konzentriert. Ein schönes Herderzitat lässt darauf schliessen, dass es dem seinem Wesen nach anders orientierten Kritiker jedenfalls nicht an gutem Willen zur Würdigung gefehlt hat. Gegen frühere Darstellungen zeichnet sich die vorliegende besonders durch die gründliche Verbindung von Systematik und geschichtlichem Sinn für die Eigenart der Erscheinung im allgemeinen aus. Durch den Charakter der Sonderstudie wird denn auch wohl manches allzu grosszügig ausgefallene Gesamtbild in zusammenhängenden Geschichtsgemälden der Philosophie an Genauigkeit, Treue und Feinheit der Zeichnung übertroffen. Die glänzende Darstellung Berkeleys in des gleichnamigen Philosophen: „Erkenntnisproblem“ ist allerdings in Schwung und lichter Klarheit nicht erreicht.

Berkeley ist niemals aus dem Geistesleben der auf ihn folgenden Zeit verschwunden gewesen, und namentlich die Beziehung Kants zu ihm bildete fort und fort den Gegenstand einer nur selten für einige Jahre unterbrochenen Diskussion. Erich Cassirer nimmt auf diese Literaturerscheinungen wenig Rücksicht. Die in den siebziger Jahren besonders lebhafte Debatte, bei der Thomas K. Abbot, Collyns Simon, Ulrici u. a. das Wort führten, wird gelegentlich flüchtig gestreift, Penjons liebenswürdig naive und anziehende Arbeit einmal angezogen, doch ausser der Erwähnung kleiner Dissertationen kommt auf Literatur kaum einmal die Rede. Das Interesse ist dem Gegenstande selbst in scharfer Sammlung zugewandt. Die einzelnen Schriften Berkeleys sind die fast ausschliessliche Quelle, aus der geschöpft wird. Zur kritischen Konfrontation dienen alsdann Platon und vor allem Kant und wiederum Kant, ausserdem soweit erforderlich selbstverständlich: Locke und Newton. Im Anhang gelangt dann auch noch neben Berkeley der weniger wirksame und weniger bekannt gewordene, jedoch gleichfalls ausserordentlich interessante Collier, ähnlich wie bei Ernst Cassirer, zur Darstellung. Er bildet mit Malebranche zusammen eine der wichtigsten Parallelerscheinungen zu dem von Berkeley psychologistisch gefundenen Idealismus.

Die heutige Beurteilung Berkeleys pflegt wohl im allgemeinen den Standpunkt seiner „Prinzipien“ eher zu meinen als den in der späteren Abhandlung „Siris“ von dem Idealisten eingenommenen, wenn von Berkeleys Philosophie gesprochen wird. Kant aber hatte wahrscheinlich den Verfasser der letztgenannten

Arbeit bei seiner Polemik mit dem „guten Berkeley“ (besonders in den „Prolegomena“) im Sinne. Dies ist aber ein Unterschied von Bedeutung. Ernst (nicht Erich) Cassirer geht sogar soweit, zu behaupten: Die Geschichte der Philosophie enthalte kein zweites Beispiel einer derart offenen und schonungslosen Selbstkritik, wie Berkeley sie in dieser seltsamen, tiefsinnigen Arbeit, die von einer Aufzählung der vielfachen Heilwirkungen des Teerwassers ausgeht, vollzogen hat. Der Berkeley der „Prinzipien“ wird von der Kantischen Polemik eigentlich viel weniger getroffen, und man kann es wohl verstehen, wenn viele Autoren Berkeley gegen Kants Angriffe in Schutz zu nehmen suchten, obwohl Kant freilich Grund hatte, seinen kritischen Idealismus gegen den Berkeleyschen abzugrenzen. Vaihinger bringt einige interessante Ausschnitte aus der Geschichte dieses Meinungswechsels in seiner Erläuterungsschrift zu Kants Kritik. Die wichtigste neuere Widerlegung des Berkeleyschen Idealismus in der Form des Immanenzgedankens findet sich, wie der vorzügliche Übersetzer der „Drei Dialoge“, Raoul Richter, in seiner Einleitung zu diesem Buche hervorgehoben hat, im 12. Bande der Philosophischen Studien, jetzt in den „Kleinen Schriften“ Wilhelm Wundts (II, 259ff. Über naiven und kritischen Realismus). Hier wird namentlich auch der vermeintlichen Naivität heimgeleuchtet. „Nichts ist ja leichter als ursprüngliche Naivität. Nichts aber ist schwerer als wiedergewonnene Naivität, nichts schwerer als aus dem Zustand einer von Reflexion und Kritik überladenen Kultur wieder in einen davon völlig freien Naturzustand sich hineinzudenken.“ Wer das vollbringen will, der habe nicht nur ein ungewöhnliches Mass von Reflexion und Kritik, sondern auch eine ungewöhnliche Art dieser nötig. Berkeleys Anliegen war es, durch Anwendung von kritischer Reflexion die Aussagen des infolge von irregeleiteten Begriffsbildungen sozusagen verschütteten und latent gewordenen gesunden Verstandes in seiner gesunden Integrität wieder zu Ehren zu bringen. Er setzte seiner Philosophie, etwa ähnlich wie Bergson, das Ziel, die ursprünglichen Gegebenheiten der Intuition zu beglaubigen. La philosophie n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l' intuition. Das „revenir à la conviction naïve du sens commun“ spielt da eine grosse Rolle. Berkeley geht davon aus, dass sich in Gefahr begibt, wer sich Grübeleien hingibt. Der Weg der Spekulation, der die platt getretenen Selbstverständlichkeiten der gemeinen Lebensweisheit auflockernd untersucht, führt durch manche Bedenklichkeiten. Schliesslich können wir wohl noch froh sein, wenn wir uns endlich da wieder finden, wo wir waren, ohne in Skeptizismus gefallen zu sein. Dagegen wer nicht denkt, dem, wie es in Goethes Hexen-Einmaleins heisst, wird es geschenkt, der hat es ohne Sorgen. So kam schon Locke zu der seufzenden Einsicht, dass die Enge der menschlichen Geistesgaben nicht dazu angetan zu sein scheine, die Geheimnisse und Tiefen der unendlichen Wirklichkeit zu fassen oder zu enthüllen. Der Mensch ist praktisch veranlagt, aufs Handeln gestellt und gewiesen. Berkeley spricht denselben Gedanken lieblich aus. Die Kunst ist lang, und kurz ist unser Leben . . . aber er erhebt sich dennoch über diese Stufe der Verzicht leistenden Resignation. Vielleicht sei nur der falsche Gebrauch unserer Geistesgaben die Ursache des Misslingens, nicht die Beschaffenheit dieser Gaben an sich selbst. Die meisten philosophischen Schwierigkeiten hält er für selbstverschuldet, und so macht auch er sich mit Jugendmut an den Versuch, ob nicht Natur sich selbst ergründe. Wir haben zuerst den Nebel erzeugt, über dessen Undurchsichtigkeit wir nachher klagen.

Ein liebenswürdiger, religiös angehauchter rationalistischer Optimismus umspielt so die vielversprechenden Eingangsbetrachtungen. Wir sollten glauben, dass Gott doch wohl gütiger gegen die Erdensöhne verfahren sei, als dass er ihnen nur ein starkes Verlangen nach Erkenntnis verliehen, diese selbst aber ausser ihre Erreichbarkeit gestellt habe. Es würde dies in Widerspruch stehen zu den sonstigen Wegen der Vorsehung, da wir sehen, dass, wo Wünsche verliehen sind, auch ihre Erfüllungen gewährt werden. Er will daher versuchen zu entdecken, wodurch die Unklarheiten entstanden sind, die so stark scheinen, dass die Weisesten an unheilbare, weil in der natürlichen Beschränkung der Fähigkeiten begründete Unwissenheit geglaubt haben. In dieser Weise zieht nun Berkeley gegen die Lehre von den allgemeinen Ideen in der ihm geschichtlich überlieferten Gestalt bei Locke zu Felde. Er zaudert, diesen Begriff zu über-

nehmen. „A caution must be added.“ Es ist nun sehr interessant, zu verfolgen, wie sich in Berkeleys psychologischer Kritik die erkenntniskritischen Positionen vorbereiten. Cassirer legt diese Zusammenhänge stets behutsam ans Licht. Die Idee der logisch vorausliegenden Einheit der Apperzeption, die nicht aus aggregativen Teilen sich zusammenfügt, die Lehre vom Schematismus bei Kant, alle diese Endstationen der Kritik der reinen Vernunft, erhalten eine neue geschichtliche Beleuchtung von ihren Ansätzen und Vorstadien innerhalb der psychologisch orientierten Gedankengänge Berkeleys aus. Denn Berkeleys System ist, wie Cassirer darzulegen sucht, das klassische psychologische System in der Geschichte der Philosophie. Es ist dadurch so bedeutsam, dass es fortwährend Fühlung mit dem Gange der Wissenschaft der Zeit unterhält. Die psychologischen Bedingungen des Erkennens werden nicht „in inhaltsleerer und unfruchtbarer Analyse“ des Einzelbewusstseins gewonnen, sondern nach ihrem jeweiligen „Beitrag für die Objektivierungen des Gegenstandes abgeschätzt und beurteilt.“ Sowohl die exakten Wissenschaften wie die Sinnesphysiologie werden berücksichtigt.

Bei Berkeley wird indessen nicht — wie etwa bei Leibniz und Descartes — die Mathematik in den Schwerpunkt des Systems genommen. Wie Locke und Hume steht er eigentlich zum festländischen Rationalismus auf dem Boden einer gewissen skeptischen Erfahrungsphilosophie. So wenig er sonst mit Skeptizismus zu tun haben will, gegen die Mathematik ist er von verhängnisvollen Vorurteilen erfüllt. Er steht zu den Grundlegungen der von Galilei, Leibniz, Newton u. a. entdeckten neueren Mathematik in einem gespannten Verhältnis.

Dies durchzieht fast tragisch das Denkerleben des in seiner ganzen Art und Haltung sonst so vorbildlichen, genialen und heiter lebensweisen Philosophen. Es verdriesst ihn, dass Freidenker in theologischen Angelegenheiten keine unaufgeklärten Geheimnisse dulden wollen und dabei die in seinen Augen so unverdaulichen Ungeheuerlichkeiten des neuen Infinitesimalkalküls ruhig herunterschlucken. Er hat eine wahre Wut auf die Mathematik, deren Gegenstand ihm nichtig scheint, obwohl sein feiner Geist sich dem mit nichts vergleichbaren Zauber ihrer formalen Gediegenheit denn doch nicht entziehen kann und wieder und wieder in diese Region gezogen wird. Er verfehlt vollkommen das Apriori, und wenn sich auch dieser Don Quichotte-Kampf schliesslich in eine rührende Rückkehr zum Platonismus aufgelöst hat, die Aktivität des Geistes in der Mathematik ist zeitlebens ihm eine terra incognita geblieben. Er gehört in dieser Beziehung nicht zur Neuzeit. Von dem Entwicklungszuge, den in seiner begeisternden inneren Grösse und Herrlichkeit uns Kurd Lasswitz in der „Geschichte der Atomistik“ und wiederum auch Ernst Cassirer bereits in der gerade hierin so hervorragenden Leibnizstudie, um von anderen Arbeiten zu schweigen, ein unvergessliches Bild entworfen haben, und von dem man womöglich in noch stärkerer Gewalt und originellen Frische etwas zu spüren bekommt, sobald man eigentlich nur Leibniz irgendwo aufschlagen mag, von diesem sieghaften Eroberungszuge des mathematischen Geistes hat Berkeley nicht einen Hauch empfunden. Seine psychologische Konsequenz wird durch Einseitigkeit erkauft, und so steht er neben Newtons Leistungen, in denen er freilich nicht umhin kann, einen unvergleichlichen Scharfsinn anzuerkennen, doch als ein fast eigensinnig und querköpfig erscheinender Fremdling. „The mathematicians“ sind schon das rote Tuch für ihn in dem jugendlichen philosophischen Tagebuche, und diese Abneigung hat ihn nicht verlassen, während er sonst viel von seinem sensualistischen Dogmatismus aufgiebt. Ich will sie nicht bewundern, schreibt er. „J see no wit in any of them but Newton.“ Die übrigen seien leere Nichtsler, die aus Nichts ein Etwas machen, „Nihilarians“. Über Punkte, Linien, unsinnliche Ausdehnung, das unendlich Kleine, den Differentialbegriff oder die Fluxion zu philosophieren, erscheint ihm als Zeitvergeudung. „The mathematicians think there are insensible lines. About these they harangue: these cut in a point at all angles: these are divisible ad infinitum. We Irishmen can conceive no such lines.“ Und wohlgefällig zitiert er Scaligers Wort: Nullum praeclarum ingenium unquam fuit magnus mathematicus. Ein Wort, von dem das Gegenteil ungefähr ebenso wahr ist. Weil Berkeley die Mathematik auf die Domäne des sinnlichen Vorstellens einschränken will, glaubt er ihr auch gleichsam ethisch, in völliger Verkennung der Grundbedingungen

des Denkens, einen sozusagen niedrigeren Sitz anweisen zu sollen als den Erwägungen, in denen sich angeblich die Vernunft betätigt. Die Absurditäten der Scholastik stehen ihm wegen des sublimen Anliegens näher als die Wissenschaft, die wahrhaft in sich die Methoden vereinigt, die Welt aus den Angeln zu heben. „Reason was given us for nobler uses," glaubt er, nämlich als für die Spielereien und Nichtigkeiten des mathematischen Kalküls. So spielen schon früh metaphysische Akzente in seinen strengen und folgerichtigen Psychologismus hinein. Die stolze „Aktivität" der neueren Mathematik in ihrer aller sinnlichen Passivität unendlich überlegenen Passivität des gegenständlichen Erzeugens — oder wie man dies nennen mag, dass wir aus den Gebilden der eigenen Erzeugung das Gesetz des Erzeugens als eine Gegebenheit in den Operationen lesen können, — muss ihm entschlüpfen, da er sich nicht dazu entschliessen kann, die begrifflichen Wurzeln des Mathematischen gelten zu lassen. Er will, ähnlich wie Goethe, am Phänomen festhalten, dabei stehen bleiben, es sich nicht zerstören lassen. Er hat nun mal die Antipathie. Und so kommt es dahin, dass ihm vielleicht gerade die wichtigste, sicherlich eine der wichtigsten Voraussetzungen des kritischen Idealismus, zu dem er sonst so viel Ansätze beibringt, entgeht. Denn wie kann die sinnenüberlegene Denkkraft des inneren Sehens mit allen ihren Grundsteinlegungen zur Anerkennung gelangen, wenn das Auge geflissentlich gegen die von den Sinnen abstrahierende Art des Apperzipierens verschlossen wird. Die Übersteigung der Wahrnehmung wird geleugnet.

Die Herkunft von Locke trägt wohl einen Teil der Schuld; hat doch schon Lockes Gebrauch des Wortes Idee den für Kant so anstössigen Charakter der Wahrnehmung, statt des Vernunftbegriffs. Wenn Locke dabei doch in der Abstraktion das unterschiedliche Kennzeichen des Menschen (Essay B. II, Ch. 11, §§ 10, 11) erblickt, so gibt Berkeley zu, dass die Tiere allerdings nicht abstrahieren können, aber — — können es alle Menschen? Etwa weil sie sprechen? Worte sind ja die Zeichen für allgemeine Ideen (Locke, Essay B. III, Ch. 3, § 6). Nun will Berkeley allgemeine Ideen auch nicht durchaus in Abrede stellen, wohl aber abstrakte allgemeine Ideen (abstract general Ideas. Vgl. Works [Fraser] I, 245, Principles, Introd. § 12). Er bekämpft die besondere Auffassung der allgemeinen Idee als eines Residuums, das nach Abstraktion aller Besonderheiten der Wahrnehmung noch übrig bleiben solle. Er tadelt diese unzulänglichen Abstraktionstheorien, die also durch eine analytische Zergliederung das Allgemeine zu gewinnen trachten, „anstatt", wie der Kantianer Erich Cassirer sich ausdrückt (S. 14), „den Gegenstand im Schema" von Zeit und Raum entstehen zu lassen. An dieser Stelle erfüllt nun Berkeleys Zeichentheorie, wie ausgeführt wird, die geschichtliche Funktion der Klärung des zum Schematismus im Kantischen Sinne führenden Gedankens. Die Figur erlangt als Zeichen Allgemeinheit und ihre Besonderheit den Beispielscharakter. Berkeley rückt zur Erkenntnis von Beziehungsbegriffen zwischen Einzelbildern derselben Spezies vor. Zwar existieren nur besondere Ideen, doch sie brauchen nicht bei jedem gedanklichen Vollzuge in ihrer Besonderheit aufgefasst zu werden. Der Begriff ist ein Moment an der Vorstellung. Die Fülle ihrer sonstigen Momente als Einzelvorstellung kommt im Falle des begrifflichen Denkens nicht in Betracht. Es genügen die Bestimmungsstücke, die eine Definition tragen. Indem nun dem Philosophen das Korrelat des sprachlichen Ausdrucks für die allgemeine Idee nicht genügt, geht Berkeley einen Schritt über Locke hinaus. Er kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, dass es ihm ein Allgemeines in irgend einer Art der Existenz bedeutet und verbürgt (S. 19, zu der an Cohens Terminologie erinnernden Anwendung des Wortes „verbürgen". Vgl. ebenda S. 23, 38—43, 59, 151). Aber die Perzeption bleibt auch für ihn noch Kriterium und Mass des Erkennens. Die Unterscheidung der psychologischen und der logischen Existenz des Begriffs ist nicht durchgeführt. Und so kommt es zu dem entscheidenden, für das System so fatalen Bruche mit den mathematischen Methoden. Denn man kann, nach Berkeley, über Dinge, von denen man keine „Vorstellung" hat, nicht vernünfteln, also nicht über Infinitesimales. Die mathematische Wissenschaft wird in die Schranken der Wahrnehmung gebannt. Berkeley macht sich über die Exaktheit lustig, der nichts in der Natur der Dinge korrespondiere. Durch die Erhellung der Unzulänglichkeit der Mathematik in

der Optik gelangten allerdings neue Probleme zur Selbständigkeit, in der Theorie des Denkens war jedoch der Psychologismus nicht fruchtbar. Begriff und sinnliche Anschauung bilden für Berkeley noch eine ungetrennte Einheit.

Vielleicht ist die religionsphilosophische Ausgestaltung der Gottesidee, bei der ja im Mangel des Abstrahierens ein gewisser Vorzug liegen kann, Berkeleys bedeutendste und bleibendste Leistung. Gerade die Verbindung von lebendigem Glaubensgefühl des Herzens mit den Gewohnheiten klaren und scharfen philosophischen Denkens legte hier den Grund zu einem originellen System. Es ist daher auch nicht ganz irrtümlich, wenn der neueste Herausgeber des ins Deutsche übersetzten ‚Alciphron', Friedrich Raab, unsern Philosophen auf die Seite der im tiefsten Innern voreingenommenen und schon vor der Untersuchung gleichsam festgelegten Denker stellt und in ihm den Priester a priori erkannt hat. Wenn Raab dann aber — übrigens Ernst, statt Erich Cassirer (eine Verwechselung, die wohl noch oft geschehen wird) den Vorwurf macht, dass er in seinem sonst vortrefflichen Buche den Wortlaut Berkeleys zu gutgläubig hinnehme, so weiss man wirklich nicht recht, wonach man sich denn sonst richten soll, als nach den überlieferten Gedanken in ihrer originellen Form.

Oft ist in der Behandlung Berkeleys und Kants die Stelle aus den „Prolegomena" angezogen worden, wo es gegen die Idealisten, „von der eleatischen Schule bis zum Bischof Berkeley" heisst: alle Erkenntnis aus reiner Vernunft sei nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung sei Wahrheit, und man hat sich bisweilen darüber gewundert, wie Kant dem Idealisten Berkeley die gegenteilige Ansicht habe unterstellen können, da doch auch bei Berkeley sich dergleichen Äusserungen im Kantischen Sinne finden. Und doch hat Kants Urteil über Berkeley, das sich, mit Kleist zu sprechen, auf sein „Gefühl von ihm" stützt, die Richtigkeit der tieferen Erfassung, wobei allerdings Berkeleys frühere Entwicklungsphasen als unwesentlich ausser Acht gelassen werden, vielleicht von Kant auch nicht einmal gewusst wurden. Eine derartige Stilisierung und Typenprägung durfte sich der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" in Absicht seines Vorhabens selbstverständlich erlauben; allein etwas anderes ist es geschichtlich darstellen als systematisch gegen einen Standpunkt, mit dem man den eigenen nicht verwechselt sehen möchte, seinen Bezirk abstecken. Erich Cassirers Darstellung ist nicht rein systematisch gehalten, wenn auch die Systematik allenthalben bei ihm die letzte Instanz ist, sondern der Natur der Aufgabe nach eine geschichtliche Prüfung. Es ist keine Apologie, wie etwa Gideon Spickers Arbeit (1875), die Berkeley gehen Kant in Schutz nimmt und den Nachweis versucht, dass Kants Theorien unwiderstehlich nach demselben Standpunkt hin gravitieren müssen. Es ist im Gegensatze hierzu doch eher eine Anklageschrift gegen Berkeley, aber in einer so feinen, vornehmen und stillen Führung, in einer so besonnen abwägenden, ernsten Gründlichkeit und schlichten Tiefe, da s dabei Berkeley beinahe vollständig Gerechtigkeit widerfahren sein dürfte. Man legt das Buch aus der Hand mit dem Gefühle, dass dieser Autor, wenn er das Wort ergreift, uns etwas zu sagen hat.

Berlin-Charlottenburg. Hans Lindau.

Troeltsch, Ernst. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschlufs an die Schrift „De Civitate Dei". Historische Bibliothek Bd. 36. München und Berlin, Oldenburg, 1915. (XII u. 175 S.)

Troeltsch lässt in diesem Buch Augustin im Lichte seiner Zugehörigkeit zur christlichen Antike, als deren abschliessende Krone er ihn auffasst, erscheinen. Er bekämpft die herrschende Meinung, die Augustin zur grundlegenden Voraussetzung der folgenden Zeitalter macht. Er bekämpft speziell die Gleichsetzung von Staat und Kirche mit Civitas terrena und Civitas Dei in dem als Apologie und Gelegenheitsschrift gedeuteten Werke über den Gottesstaat. Civitas Dei wird in enge Verbindung gebracht mit dem mystischen gottseligen Jerusalem, dem Zustande der fruitio Dei, im Gegensatze zum fleischlichen Babylon aller irdischen Gesinnung, die auf dieser Erde ihr bleibes Heim sucht, statt sich hier nur als Fremdling auf der Wanderschaft zu fühlen (peregrinari in saeculo). In der Darstellung der Ethik Augustins wird die Beziehung aller Güter zum höchsten Gute der Gottesliebe systematisch zu konstruieren und da-

bei die Erbsündenlehre als weniger wichtig in den Hintergrund zu stellen gesucht. Es tritt damit ein positives Verhältnis zur Kultur trotz aller asketischen Grundströmung hervor. Gegenüber dem Intellektualismus von Clemens und den Alexandrinern, die ausführlich mit Augustin verglichen werden, bringt das Buch den voluntaristischen Irrationalismus des augustinischen Glaubens zur Sprache.

Als Grundfehler des durch den Gegenstand und seine geistreiche Beleuchtung überaus anziehenden Buches erscheint das vorausgesetzte Entweder-oder statt des eigentlich selbstverständlichen Sowohl-wie auch. Augustin ist nicht entweder dies oder jenes, sondern sowohl Kind seiner Zeit wie Vater der folgenden Ideenentwicklung. Das Gesetz der Stetigkeit allen geschichtlichen Geschehens lässt durchaus nichts anderes von vorn herein erwarten, und dies Apriori kann unmöglich in irgend einer Spezialuntersuchung eine Widerlegung finden. Es ist sodann eigentlich nur noch eine Beleuchtungsfrage, ob die Fäden des Zusammenhangs mit dem folgenden Entwicklungsgange oder die Zugehörigkeitsbeziehungen zu der vorausgegangenen Zeit kräftiger sichtbar gemacht und isoliert verfolgt werden. Troeltsch hat sich die Aufgabe gestellt, Augustin seiner Zeit sozusagen zurückzugeben. Er glaubt sich damit in einer fortschreitenden historischen Linie von solchen Rückdatierungen ideengeschichtlichen Charakters zu befinden. Man habe Augustin zunächst, unhistorisch genug, für die eigene Zeit als Ideengenossen in Anspruch genommen, dann sei er weiter und weiter von der Gegenwart weg an seinen geschichtlichen Ort zurückgestellt worden. Das Maximum dieses regressiven Prozesses strebt er selber an. Da nun aber die Ideenwelt Augustins allerorten unendlich über das Zeitliche hinaus nach ewigen Wahrheiten ausblickt, so arbeitet unser Historiker mit einem Stoffe, der leicht die ganze Geschichte wie seine eigene Behandlung in die Luft sprengt. Es handelt sich in der Systematik des Ethischen um allgemein-gültige Tendenzen, und das Wie und Wo der historischen Situation sinkt zur untergeordneten Bedeutung gegenüber den philosophischen sachlichen Fragen herab, die die Richtigkeit der gegebenen Antworten untersuchen. Augustins Geist sprengt in der Tat kraft seiner überragenden Höhe die Wölbungen des geschichtlichen Horizonts, die unsere Periodisierungsversuche um ihn spannen wollen.

Das gilt sowohl für den geistigen wie für den seelischen Gehalt seiner Lehren. Kann man vielleicht, was die erkenntnistheoretische Einstellung anbelangt, noch zweifeln, ob Augustin, trotz seines vorcartesianischen Cartesianismus, mit seinen Problemstellungen in die Bewegung der Neuzeit epochemachend und bleibend hineinreicht, so dürfte aller Zweifel vollends verstummen, wenn das Rein-Religiöse des Heiligen betrachtet wird. Hier hat, was als geschichtesprengend bezeichnet werden muss, fast möchte ich sagen sogar für alle Gedanken der Troeltschischen Wiedergabe des Augustinismus Geltung.

Berlin-Charlottenburg. Hans Lindau.

Wahle, Richard, o. ö. Professor an der Universität Czernowitz. Die Tragikomödie der Weisheit. Die Ergebnisse und die Geschichte des Philosophierens. Ein Lesebuch. Wien und Leipzig 1915. Verlag von Wilh. Braumüller. (VII u. 415 S.)

Der reklamehaft aufgemachte Titel des Buches reizte mich nicht zur Lektüre. Auch ein besonderer gedruckter Reklamezettel vermochte nicht, mich zur Lektüre zu bewegen, trotzdem er im Druck des Autors Namensunterzeichnung trug, trotzdem weiter der Autor seine „prägnante Kürze“ rühmte, trotzdem er sein Buch als „nicht inaktuell“ empfahl, trotzdem er es damit anpries, dass es „in die harte Zeit passt“, trotzdem er den Mut zu dem stolzen Bekenntnis fand, dass in seinem Werke „ohne Ehrfurcht“ — natürlich musste ich hier an Goethes Bemerkung wider die . . . „Leute ohne Ehrfurcht gegen die Geschichte und ihre grossen Gestalten“ denken — „die Systeme und Lehren der Philosophen, die meisten gemäss neuer Auffassung, vorgeführt“ werden. Trotzdem! — Trotzdem! — Trotzalledem! — liess ich das Buch liegen. Da erhielt ich den Reklamezettel zum zweiten Male; diesmal aber noch über der gedruckten Namensunterzeichnung des Autors mit den in Tintenschrift stehenden Worten: „Besprechung erbittend, ergebenst“. Nun wurde ich tatsächlich neugierig. Freilich wollte ich nicht etwa wissen, was das für ein Autor sei, der

auf diese Weise für sein Buch Reklame machte — nach solch persönlicher Bekanntschaft trug ich, das weiss Gott, kein Verlangen! — aber der Wunsch, zu wissen, was das für ein Buch sei, für das sein Autor solche Reklame zu machen für nötig hielt, regte sich doch. Und so hatte jetzt endlich die Reklame ihren Zweck erreicht, aber meine Neugierde auch ihre — Strafe!

Ich hatte mir also das Buch vorgenommen. Was der Titel versprochen, hielt allerdings das Werk nur zum Teil: Zwar eine „Tragikomödie" ist es ganz gewiss, aber ebenso gewiss keine solche der Weisheit. Von Weisheit findet sich in ihm keine Spur. Und tragisch ist es nur insofern, als es komisch ist, ohne dass sein Verfasser auch nur eine Ahnung davon hat, wie komisch es ist. Komisch freilich ist es durch und durch. Aber seine Komik ist eben völlig unfreiwillig, ohne allen Humor also, einfältig, läppisch, albern, sodass die Lektüre des Buches nicht etwa ein Genuss, sondern eine Pein ist: die Pein, die jene völlig geistige Leerheit und Sachlosigkeit verursucht, die, weil sie selbst auf keine Sache eingeht, auch ein Eingehen auf sich selbst unmöglich macht. Ich könnte sie einzig und allein als furchtbar fades Schlafmittel empfehlen. Aber auch diese einzige Empfehlung muss ich aus Gründen der Ehrlichkeit mit einer Warnung begleiten: Wie manches Fade sonst, so übt auch dieses Buch oft Brechreize aus, die gelegentlich so scheusslich sein können, dass ich sie aus allgemeiner Menschenliebe selbst meinem ärgsten Feinde erspart wissen möchte. Ich kann meine Lektüre jedenfalls nicht anders, denn als ein Opfer im Dienste der lesenden Allgemeinheit betrachten, und damit diese von einem gleichen Opfer verschont bleibe, durfte ich ihr die Erfahrungen meiner bestraften Neugierde nicht vorenthalten. Mir selbst geschah ja ganz recht, denn warum liess ich auch durch die Reklame meine Neugierde erregen?! Aber ich möchte nun auch nicht bloss für mich, sondern auch für meinen Nächsten gewitzigt sein Das Buch will die Menschheit von der Philosophie befreien. Ich habe den weniger anspruchsvollen Wunsch, die Menschheit möchte von diesem Buche befreit bleiben.

Jena. Bruno Bauch.

Selbstanzeigen.

Zilsel, Edgar. Das Anwendungsproblem. Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der grossen Zahlen und die Induktion. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1916. (X u. 194 S.)

Alle sog. Naturgesetze machen Aussagen über kausale Beziehungen d. h. über notwendige Verknüpfungen zwischen Ereignissen bezw. Merkmalen. Diese kausalen Beziehungen bilden das rationale Gerippe der irrationalen Natur, die wir als gegeben hinnehmen müssen. Es gibt nun merkwürdigerweise neben den Naturgesetzen in der Welt gewisse Strukturen, die nicht kausal erschlossen werden, die nicht kausaler, wie sich zeigen soll nicht einmal rationaler Natur sind. Zu diesen nicht kausalen Strukturen gehört zunächst die Naturmannigfaltigkeit. Aus den Naturgesetzen allein folgt offenbar nicht, dass je zwei Einzeldinge resp. -ereignisse immer voneinander verschieden sind, dass „Allverschiedenheit" herrscht. Ebenso steht es mit der Behauptung, alle Individuen schlössen sich in Gruppen zusammen und von jeder Gruppe könne man immer zu einer umfangreicheren, inhaltsärmeren aufsteigen (Kants „Spezifikation der Natur in Gattungen und Arten"). Die angezeigte Abhandlung bemüht sich nun nachzuweisen, wie nahe verwandt das sog. Gesetz der grossen Zahlen mit den vorhin genannten nicht kausalen Naturstrukturen ist. Mit Hilfe eines logischen Kalküls, der aber nicht ganz $^1/_7$ des Buchumfanges einnimmt, gelangt sie dann zu einem Satz, der, wie exakt gezeigt wird, sowohl das Gesetz der grossen Zahlen als die Allverschiedenheit und die Inhalt-Umfang-Relation in sich einbegreift, zu einem Satz, der etwa besagt, in der Natur herrsche die grösste Mannigfaltigkeit, bestünden sich oft gleichbleibende Verknüpfungen zwischen Elementen nur

dann, wenn sie notwendige Verknüpfungen wären. In der Folge wird dieser Satz dann erkenntnistheoretisch untersucht und seine Beziehung zur Induktion aufgehellt. Nach einer Kritik der bekannteren Induktionsauffassungen wird an der Hand von Beispielen aus den Naturwissenschaften eine eigene Theorie der Induktion entwickelt. Diese bemüht sich der unbehebbaren Unpräzision alles Erfahrungswissens in rationalem Rahmen gerecht zu werden und sucht u. a. nachzuweisen, dass die angedeutete nicht kausale Naturstruktur eine notwendige Bedingung der Induktion ist, dass sie vorausgesetzt werden muss, wenn Kausalbeziehungen für Menschen auffindbar sein sollen d. h. wenn sich Kausalität auf die Welt soll anwenden lassen. Schliesslich wird gezeigt, dass die erörterte eigenartige Struktur überhaupt Vorbedingung für die Rationalisierbarkeit der Welt ist. Zu diesem Behuf wird eine philosophiegeschichtlich fundierte Auffassung des Paares Rational-Irrational entwickelt; es wird weiters stufenweise ausgeführt, dass in den Naturwissenschaften, in der Mathematik, ja sogar in der Logik noch irrationale Elemente enthalten sind, dass sich der aristotelischen Logik nicht-aristotelische Logiken an die Seite stellen lassen und dass das Rationale nur in der allerreinsten, über allen Logiken stehenden Form zu finden ist.

So bildet die Anwendbarkeit der rationalen Form auf das irrationale Material d. h. das Platonische Problem der μεθέξις, das Kantische des „Schematismus" unter dem Namen das „Anwendungsproblem" den eigentlichen Gegenstand der ganzen Untersuchung. Philosophiegeschichtlich ist die Abhandlung an Kant, Leibniz und Spinoza orientiert. Sie bemüht sich um eine knappe, präzise und nach Tunlichkeit konkrete Darstellungsart.

Wien. Dr. E. Zilsel

Hasse, Heinrich. „Die Philosophie Raoul Richters". Verlag F. Meiner, Leipzig 1914; 57 Seiten.

Wenn ein Denker des sichtbaren Anschlusses an historisch gefestigte Autoritäten entbehrt, wenn er sich zu keiner „Schule" bekennt und selber es verschmäht hat eine solche zu begründen, so wird die Wahrscheinlichkeit nicht gering sein, dass die Aufmerksamkeit der philosophisch interessierten Mitwelt an seinen Leistungen achtlos vorübergleitet. Findet es sich aber, dass der literarische Niederschlag der Gedankenarbeit dieses „Unabhängigen" nicht in einem Monumentalwerk, eindrucksvoll zusammengefasst, sich darbietet, sondern, anspruchsloser in der Form, auf eine Reihe verschiedener, vielleicht zum Teil kleinerer Schriften sich verteilt, so wird jene Wahrscheinlichkeit fast zur Gewissheit und Notwendigkeit werden müssen.

Die Stellung der Philosophie Raoul Richters in der Gegenwart ist für diese Behauptungen ein charakteristischer Beleg. Der Name des Autors wird selbst in den neuesten Auflagen philosophiegeschichtlicher Werke bisher nur in dem Verzeichnis der „Literatoren" genannt, in dem der „Philosophen" aber nicht erwähnt. Raoul Richters umfassendstes Werk „Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung", ein Werk von der prinzipiellsten Bedeutung und in mehr als einem Sinne ein Seitenstück zu Fr. A. Langes „Geschichte des Materialismus" wie zu A. Riehls „Philosophischem Kritizismus", aber an kritischer Selbständigkeit der Konzeption und der Gedankenführung beide Werke überragend, — ist in philosophischen Kreisen noch so gut wie unbekannt. Und doch hätte gerade ein Zeitalter wie das gegenwärtige zu einer dankbaren Aufnahme des hier Gebotenen allen Grund: Die mit meisterhafter Schärfe und Vorurteilslosigkeit durchgeführte Entwicklung der Prinzipien der Erkenntnis; die tiefdurchdachte, allen irrationalistischen Schleichwegen abgewandte Rückeroberung wissenschaftlicher Berechtigung der Metaphysik, welche mit redlicher Behutsamkeit lange verschlossen gewesene Pforten dem besonnenen Denken wieder öffnet; die moralphilosophischen Erörterungen und endlich die Religionsphilosophie — alles dies sind Leistungen, die trotz der zum Teil rudimentären Gestalt, in der sie der früh Dahingeschiedene uns hat hinterlassen müssen, bei der ihnen innewohnenden bis zum Extrem getriebenen intellektuellen Redlichkeit ihrer Aufstellungen eine philosophische Tragfähigkeit besitzen, welche ihnen eine dauernde Bedeutung verbürgt. Eine flüchtige Besinnung auf die tiefe Notlage der modernen

Seele aber genügt, um den Sinn der Bedeutung dieser Philosophie für das Zeitalter der Gegenwart andeutungsweise zu bestimmen. Von modernsten Voraussetzungen aus werden hier die Probleme gestellt, mit scharfem Misstrauen bisherige Lösungsversuche erwogen, durch die eigenen Lösungen jedoch — eine in erbittertem Kampf der Skepsis abgerungene Kette universaler Gedanken — wird die Modernität in ihren fruchtbaren Elementen festgehalten, in ihrer inneren Zerrissenheit und Ohnmacht aber — überwunden. So kann es nicht ausbleiben, dass diese Philosophie zugleich einen übermodernen und „unzeitgemässen" Charakter trägt. —

Die hier angezeigte Schrift, welche zum erstenmal den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung und Würdigung der Philosophie Raoul Richters unternimmt, ist ursprünglich im Rahmen einer Gedenkschrift „Raoul Richter zum Gedächtnis" im Auftrage des Insel-Verlags als Handschrift gedruckt worden. Wenn sie das Licht einer breiteren Oeffentlichkeit nicht scheut, so geschieht es in der Zuversicht, die kleine Schrift vermöge an ihrem bescheidenen Teile beizutragen, das Interesse für das Werk eines Denkers zu beleben, der noch durch sein literarisches Vermächtnis wie kein Zweiter berufen scheint, klärend und wegweisend die Geister zu befruchten und der selbst da, wo es ihm beschieden war, nur Grundlinien und Skizzen als Ergebnisse seines kritischen Denkens zu hinterlassen, durch den ganzen Tenor, den gesammten Geist seiner Schriften vielleicht Antriebe auszulösen vermag, welche durch Einleitung einer verwandten Betätigung imstande sind, die geistige Anarchie der Gegenwart zu überwinden und uns dem heute herrschenden Chaos des Denkens und Wollens zu entreissen — einer der tiefsten Wurzeln der allgemeinen Krisis, an welcher die moderne Menschheit krankt.

Frankfurt a. M. H. Hasse.

Kesseler, Kurt, Dr. Pädagogische Charakterköpfe, eine Beleuchtung der Gegenwartspädagogik. Diesterweg, Frankfurt a. M. 1916. 113 S.

Euckens noologische Methode erstrebt eine Erfassung des geistigen Gehaltes der grossen Kulturgebiete und eine Zusammenfassung der einzelnen Geistesoffenbarungen zum Gesamtbild einer Welt- und Lebensanschauung. Wie für die Theologie so ist auch für die wissenschaftliche (d. h. philosophische) Pädagogik diese Methode von grosser Bedeutung. In ihrem Sinne hatte ich 1913 bereits die Geschichte der Pädagogik vom Humanismus bis Herbart in meinem Buch: „Das Lebenswerk der grossen Pädagogen" auf ihren Wahrheitsgehalt durchleuchtet und so einen Ausgangspunkt für die moderne Pädagogik erstrebt. Das vorliegende Buch setzt diese Arbeit fort. Die pädagogischen Strömungen der Gegenwart (Individual-, Sozial- und Persönlichkeitspädagogik) werden in ihren typischen Vertretern (Budde, Paulsen, Key, Gurlitt, Förster, Natorp, Kerschensteiner, Rein, Spencer, Lietz, Wyneken) auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft, und von da aus wird der Versuch unternommen, Richtlinien für eine deutsch-idealistische Pädagogik zu entwerfen.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Kesseler, Kurt, Dr. Schulreform im Geiste des deutschen Idealismus. Ein Programm. Pädag. Magazin, Heft 619, 34 S. Langensalza, Beyer und Söhne 1916.

Alle Bildungsbestrebungen müssen aus der Gesamtheit einer Weltanschauung erwachsen, denn das Bildungsideal ist vom Kulturideal abhängig. Pädagogik muss in Philosophie gründen. An Stelle der Herbartschen Fundamentierung der Pädagogik muss aber eine Begründung derselben auf den deutschen Idealismus treten. Aus solcher Grundlegung ergibt sich eine Reihe von Forderungen für die Schulreform, die in der vorliegenden kleinen Schrift für das Volksschulwesen, für das höhere Schulwesen, für die Lehrerbildung, für die allgemeine Volksbildung entworfen werden. Der leitende Gedanke ist die Ueberzeugung, dass das Bildungswesen von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus, nicht nach jeweiligen Strömungen und Einzelmeinungen zu gestalten ist.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Becker, Carl. Religion in Vergangenheit und Zukunft. Berlin, Hugo Steinitz Verlag, 1915 (227 S.)

Die Religionsgeschichte lehrt uns, dass alle die vielen Religionen, die im Laufe der Jahrtausende in der Menscheit entstanden sind, allmählich dem Niedergang und Untergang verfielen, dass nach einer gewissen Zeit ihres Bestehens nur die äusseren Formen übrig blieben, während der wahre und warme religiöse Geist, der einst den betr. Religionen das Dasein gegeben hatte, verschwand und erstarrte. In einem solchen Zeitpunkt des religiösen Niederganges stehen wir gegenwärtig. Für eine sehr grosse Zahl von Menschen, für die Mehrzahl der denkenden Menschen haben die bestehenden Religionen aufgehört „Religion" zu sein. Das vorliegende Buch stellt sich die Fragen: welches sind die Ursachen dieses sich überall wiederholenden Niederganges und, im Anschluss daran: auf welcher Basis kann sich, nach Ausscheidung dieser Ursachen, ein neues, dem Geiste unserer Zeit entsprechendes religiöses Leben entfalten? Dabei wird durchaus der Standpunkt vermieden, dass eine solche Erneuerung der religiösen Formen und des religiösen Lebens bereits für alle gegenwärtigen Menschen ein bewusstes Bedürfnis sei, oder dass, wie so oft von orthodoxer Seite vorgehalten wird, man die bestehenden Religionen als reif für den Untergang bezeichnen wolle. War das Judentum zu Christi Zeiten oder der Katholizismus zu Luther's Zeiten reif für den Untergang? Beide Religionen bestehen heute noch, viele Menschen verblieben trotz Christus und Luther bei dem „Glauben der Väter", und dennoch war zu Christi und zu Luthers Zeiten ein grosser Teil der Menschen reif für eine Erneuerung ihres religiösen Lebens. So ist es auch heute.

Das Buch betrachtet zunächst die geschichtlichen Gestaltungen der Religion sowie die Stellung der Religion im geistigen Leben der Menschheit. Bei der Religionsphilosophie musste für die Vergangenheit in erster Reihe Kant, für die Gegenwart Eucken behandelt werden; der Monismus, der Pantheismus sowie die Mystik und der ihr nahe stehende Jatho, ferner Traub und Andere, werden auf ihre Bedeutung für die entscheidenden Fragen geprüft. Alsdann wird untersucht, welcher Wert den vom bisherigen religiösen Leben, vor allem vom Christentum geschaffenen Begriffen und Vorstellungen für die Gegenwart noch zukommen kann. Der folgende Abschnitt betrachtet die Religion und den Trieb zur Religion vom seelischen Leben des Menschen aus, und geht von zwei Fragen aus: was hat die Menschen aller Völker und Zeiten, von denen wir Kunde haben, zur Religion geführt? Und: was ist das wahre Wesen aller Gottesvorstellung? Dabei wird gezeigt, dass auch die Gottesvorstellung — nicht nur in den verschiedenen Gestaltungen, die sie im Laufe der Jahrtausende angenommen hat, sondern auch an sich selbst — nicht zum Wesen der Religion gehört, sondern zu deren historischen, d. h. vergänglichen Formen.

Im letzten Teil wird gezeigt, dass die Richtung, die sich in aller bisherigen religiösen Entwicklung von den untersten Stufen bis zum Christentum geschichtlich zum Ausdruck gebracht hat, dieselbe ist, in der wir heute nach religiöser Erneuerung streben, dass uns deshalb alle wahren Werte der bisherigen Religionen auch nach Ueberwindung der bisherigen, für uns brüchig gewordenen Formen erhalten bleiben. Ausgehend von der Frage: „was bleibt uns und was suchen wir?," werden zum Schluss zusammenfassend die Grundlagen geprüft, die für ein neues religiöses Leben in Betracht kommen, selbstverständlich ohne den Versuch, einer zukünftigen Gestaltung damit vorzugreifen. Wichtig wird hier die in einem früheren Abschnitt vollzogene grundlegende Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltanschauung. Auf Grund dieser Unterscheidung wird klargelegt, dass die wissenschafliche Weltanschauung, vor allem das naturwissenschaftliche Weltbild, für die Gegenwart und Zukunft wohl einen ergänzenden Bestandteil, niemals aber den Grundgedanken einer religiösen Weltanschauung geben kann, wie das vom Monismus versucht worden ist. Zur Zeit der letzten, uns interessierenden Religionsbildung, d. h. bei Entstehung des Christentums, gab es noch keine Wissenschaft in unserem Sinne und keine wissenschaftliche Weltanschauung.

München. Carl Becker.

Boehm, Max Hildebert. Natur und Sittlichkeit bei Fichte. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann, Heft 46) Halle 1914.

In der Entwicklung des deutschen Idealismus bezeichnet Fichte den Punkt, an dem der Subjektivismus der Aufklärung in den konkreten, gemeinschaftsdeutenden Individualismus umschlägt. So ist es von besonderem Interesse, an der Entwicklung seiner Philosophie die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die der Naturbegriff der ethischen Ausdeutung macht. Auf Grund einer systematischen Scheidung einer amoralisch, antimoralisch und moralisch gedachten Natur suchte ich in dieser kurzen Abhandlung Fichtes wechselnde Stellung zu dieser Frage eines ethischen Naturalismus aus den Motiven seines Denkens und seiner dahinter stehenden Person darzustellen und verständlich zu machen.

Strassburg i. E. Max Hildebert Boehm.

Boehm, Max Hildebert. Der Sinn der humanistischen Bildung. Berlin 1916.

In dem Streit um das humanistische Gymnasium, der mit besonderer Schärfe wiederum auszubrechen droht, scheint es mir ein besonders dringliches Erfordernis, dass die Polemik aus der Oberfläche des Schacherns um Fächer und Stunden in die tiefere Schicht verlegt wird, in der allein es möglich ist, Lehrprogramme als Ausfluss einer einheitlichen, durch übergreifende geschichtsphilosophische Gesichtspunkte bestimmten Bildungsgesinnung verständlich zu machen. So entwickelt meine kleine Arbeit die kulturphilosophischen Grundlagen für ein Programm, das Bildung als kulturelle Empfänglichkeit fasst und in der Erziehung zu solcher Hingabefähigkeit die notwendige Antithesis zu dem ausgeprägten Leistungsabsolutismus der neuzeitlichen Lebensform fordert. Die Aufgabe der Stunde ist es, die so gefasste humanistische Bildungsgesinnung von den Rudimenten des epigonenhaften Klassizismus dadurch zu befreien, dass die deutsche Kulturkunde in den Mittelpunkt gerückt wird. Der antike Sprach- und vor allem Kulturunterricht bleibt als Verständnisvoraussetzung der eignen Kultur auch ferner unentbehrlich, muss jedoch der Reste imitativer Lehrideale entledigt und ganz auf das Rezeptive eingestellt werden. Das auf die zugrunde gelegten kulturphilosophischen Prinzipien aufgebaute, an einzelnen Anwendungen dargetane Bildungsprogramm fügt sich als Kern des gymnasialen Unterrichts in die umfassendere Erziehung ein und ist so für die von innen her gefährdete Zukunft des deutschen Geistes von ernstestem Belang. Die Schrift wendet sich an ein breiteres Publikum und trägt dem auch in der Diktion der philosophischen Erörterungen nach Kräften Rechnung.

Strassburg i. E. Max Hildebert Boehm

Kramp, Leo, Dr. Das Verhältnis von Urteil und Satz. Bonn 1916, Emil Eisele, (59 S.).

In der Geschichte des Verhältnisses von Grammatik und Logik können wir drei Epochen unterscheiden: 1) die Grammatik gilt als Teilgebiet der Logik (von Platon bis zum Beginn des 19. Jhs.); 2) beide Disziplinen haben miteinander nichts gemeinsam (Theorie Steinthals); 3) Grammatik und Logik sind gleichberechtigte, jedoch aufeinander angewiesene Wissenszweige (Standpunkt der Gegenwart). Die moderne Sprachphilosophie aber ist im allgemeinen zu sehr psychologisch gerichtet, als dass sie dem Verhältnis von Grammatik und Logik eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Von dieser Vernachlässigung hat die Grammatik fast mehr noch als die Logik den Schaden gehabt. Das ergibt sich auch aus der vorliegenden Schrift, die eine der wichtigsten logisch-grammatischen Fragen zu klären sucht.

Die Abhandlung gibt zunächst eine historische Einführung in die Problemstellung, beleuchtet die Stellung der modernen Logik zur Grammatik, untersucht das Wesen des elementaren Urteils und seinen sprachlichen Ausdruck, erläutert dann die unheilvolle Verwirrung, die durch die Vermischung logischer und grammatischer Gesichtspunkte entstand, stellt daran anschliessend die Frage nach dem Wesen des elementaren Satzes, erörtert den Unterschied des logischen, grammatischen und sog. psychologischen Subjekts, des logischen und gramma-

tischen Prädikats, bekämpft den Logizismus der Lehre vom Subjekt-Prädikatsatz als dem elementaren Satz, behandelt sodann die Bedeutung der Nebensätze für die Urteilslehre und die logische Bedeutung der der prädikativen so verwandten attributiven Verbindung. In den Schlusskapiteln wird noch einmal auf die Unabhängigkeit des Urteils von seinem sprachlichen Ausdruck hingewiesen und die Frage nach der logischen Bedeutung der Satzverbindungen gestellt.

Was das Verhältnis der Schrift zu Kant angeht, so glaubt der Verfasser, dass eine Abhandlung, die in einer vielleicht allzusehr sprachpsychologisch gerichteten Zeit ein logisch-grammatisches Thema zum Gegenstand einer Untersuchung macht, dadurch wieder auf einen Weg weist, wie er im Sinne der Kantischen Philosophie gelegen ist.

Elberfeld. Leo Kramp.

Meyer, Carl Wilh. Der Causalitätsbegriff, eine philosophische Untersuchung, Hephaestos-Verlag, Hamburg 1914 (71 S.).

Die Provenienz des Causalitätsbegriffs ist seit vielen Jahren ein Gegenstand eifrigen Streites zwischen den sog. Naturphilosophen und den Anhängern Kant's, namentlich seit die Darwin'sche Entwicklungslehre die ersteren dazu verleitet hat, alle Eigenschaften der Dinge durch Entwicklung erklären zu wollen. Sie geraten dabei zuletzt in die Sackgasse, die Eigenschaften aus der Eigenschaftslosigkeit ableiten zu müssen, ein Dilemma, aus welchem schon Epikur nicht herauszukommen wusste. Dabei zeigt sich das Sonderbare, dass weder Inhalt und Charakter des Causalitätsbegriffs gründlich erkannt werden, noch auch die beiden verschiedenen Stufen seines Gebrauchs: der direkte, unbewusste (Uebergang von der Empfindung zum Objekt) und zugleich obligatorische einerseits, — der indirekte bewusste (Verbindung zweier Wahrnehmungen untereinander) und fakultative andrerseits, von welch letzterem allein die Naturforscher ausgehen. Dass, um nur eins zu erwähnen, ein Causalitätsbegriff, der eine einzige Ausnahme zulässt, dadurch vernichtet wird, das erkennen jene Leute nicht, die am liebsten noch eine Ursache für das Causalgesetz auffinden möchten, ohne zu merken, dass sie damit zugeben, was sie bestreiten.

Mein Bemühen ging demnach dahin, Klarheit über die Bedeutung dieses Gesetzes zu schaffen, welches die Grundlage aller Naturgesetze bildet, aber von extremen Skeptikern als Hypothese behandelt wird, obwohl eine Hypothese ohne vorgängigen Causalitätsbegriff ein Unding ist. Das ganze Problem läuft ja schliesslich auf die Frage hinaus: Ist eine causalitätslose Welt von Erscheinungen denkbar? Diese letztere wäre nur unter der Voraussetzung einer praestabilirten Harmonie, die im Gewande pseudo-causalen Geschehens aufträte, scheinbar verständlich, eine Consequenz, die ich in einer späteren Arbeit zu behandeln gedenke.

Pforzheim i. B. C. W. Meyer.

Barthel, Ernst, Dr. Der Irrtum g. Ein Traktat über den freien Fall. O. Hillmann, Leipzig 1914. (38 S.)

Diese Schrift behauptet, dass auch im luftleeren Raum die Geschwindigkeit des freien Falles vom absoluten Gewicht des fallenden Körpers abhängig ist. Sie zeigt, dass nur der Satz gilt: Im luftleeren Raum fallen alle Körper von gleichem absoluten Gewicht gleich schnell. Sie deckt logische und experimentelle Fehler auf, welche die Ansichten hierüber seit Galilei beherrschen, ohne dass sie natürlich die primitiveren Bestimmungen der vorhergehenden Zeit wieder aufleben lassen will. Sie wünscht eine stichhaltige Bestimmung der Fallgesetze auf Grund der reinen Erfahrung. Die Definition der Grösse g als Erdbeschleunigung wird als Irrtum betont und diese Zahl als Trägheitskonstante nachgewiesen.

Für Freunde wissenschaftlicher Naturphilosophie dürfte die Arbeit von Interesse sein, ganz abgesehen von den modernen Strömungen, die durch die alte Spezialfrage so eng berührt werden.

Strassburg. E. Barthel.

Barthel, Ernst, Dr. Harmonische Astronomie. O. Hillmann, Leipzig 1916. (16 S.)

Die Arbeit gibt die Grundzüge des Systems der Astronomie auf Grund der Raumlehre, nach welcher die Erdoberfläche die Äquatorebene des Weltraumes ist. (Vgl. Kantstudien Bd. XVIII S. 532 und Bd. XIX S. 283.) Meine bisherigen Schriften über den Raum, u. a. die allgemeinverständliche Einführung im Arch. f. syst. Phil. Bd. 22 S. 54—77, erwecken das Bedürfnis zu wissen, in welcher Weise die Astronomie sich auf dieser Grundlage ausgestaltet. Diesem habe ich Rechnung getragen und denke, dass die neue Raumtheorie dadurch wieder einen Schimmer ihrer vermeintlichen Unmöglichkeit verlieren wird. Dass die Frage nach der Eigenart des Raumes zu allererst denknotwendig gelöst werden muss, ehe man zu einer wohlfundierten systematischen Behandlung der astronomischen Tatsachen fortschreiten kann, ist meine Privatüberzeugung, von der ich hoffe, dass sie in philosophisch geschulten Kreisen Widerhall finde.

Strassburg. E. Barthel.

Dittrich, Ottmar, Dr., Professor. Neue Reden an die deutsche Nation. Verlag Quelle & Meyer, Leipzig o. J. [1916]. (221 S.)

Fichte wollte die Menschheit durch Erziehung des deutschen Volkes aus dem „Stande der vollendeten Sündhaftigkeit" in den „Stand der anhebenden und vollendeten Rechtfertigung und Heiligung" emporheben. Jener Stand ist für mich derjenige des Individualismus, der Idee „jeder für sich und keiner für andre"; dieser der Stand des Personalismus, der Idee „alle für einen und einer für alle, und doch jeder ganz er selbst."

Die Entwicklung zur Persönlichkeit kann nur durch Vermittlung des Universalismus geschehen, der Idee „alle für einen und einer für alle", denn deren Leitspruch ist, wie man sieht, in dem des Personalismus enthalten, ebenso wie der Individualismus darin in gewisser Weise durch das „und doch jeder ganz er selbst" aufgehoben ist. Wie im besondern die bisherige deutsche Geschichte als Auseinandersetzung des Universalismus mit dem Individualismus und darauf sich aufbauende Äusserung des Personalismus zu verstehen ist, habe ich in den ersten vier Reden darzulegen gesucht.

Diese Entwicklung gipfelt in der personalistischen Aussenpolitik unserer Reichsleitung, und in dem Gegensatz dieser Politik gegen die individualistische Machtpolitik unserer Feinde, besonders Englands, erblicke ich auch den tiefsten Grund des gegenwärtigen Krieges. Er ist Krieg der Persönlichkeit gegen die Individualität, die nur sich selber, zuletzt als Weltmacht kennt; er ist Krieg der rechtlich-erhaltenden Persönlichheitskultur gegen die unrechtlich-zerstörende individualistische Unkultur. In der fünften und sechsten Rede ist dies auch mit Bezug auf die beiderseitigen Bundesgenossen und die „Neutralen", vor allem Amerika, ausgeführt.

Aber unser „Stand der Rechtfertigung und Heiligung" ist nur erst ein „anhebender", noch kein „vollendeter". Wie die Ausbildung der Persönlichkeit erfolgen solle und könne, welche Zukunftsaufgaben uns daraus erwachsen, und wie deren Bewältigung nicht nur uns selbst, sondern zuletzt der ganzen Menschheit zugute kommen müsse, das zu zeigen ist Gegenstand der letzten vier Reden. In der Aussenpolitik ist die personalistische Linie weiter zu ziehen; in der inneren Politik sind die sehr starken individualistischen Reste allenthalben abzustreifen. All dies aber wird nur möglich sein auf der Grundlage eines streng personalistischen Verhaltens jedes Einzelnen. Wo dieser in Reinheit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit dem Grundtugendsystem der Persönlichkeit entspricht, wo dieses System aus der Grundliebe zum Guten erwächst und selbst den Hass gegen das Böse in heiligen Zorn und dadurch motivierte Tatkraft zum Guten umprägt, da kann auch Volk und Staat nicht umhin, Gesamtpersönlichkeit zu sein als harmonisches Gegenbild der Einzelpersönlichkeit. Die eine wird nun getragen von der andern: freiwillige Bindung, das Ideal der Freiheit, ist nun von beiden Seiten möglich, weil die eine Persönlichheit der anderen voll vertrauen kann, dass sie ihr nicht unrechte Bindung aufnötigen wolle.

Dass ich hierin über die Fichtesche Auffassung des Staates als einer „Zwingburg zur Deutschheit“ grundsätzlich hinausgehe, wird man nicht verkennen. Ebenso aber wird der philosophische Leser leicht allenthalben die Linien von den „Neuen Reden“ zum deutschen Idealismus, insbesondere Fichte und Kant, ziehen können. Streng systematische Begründung der in Form von Leitsprüchen gegebenen Definitionen wird man billigerweise von dem Büchlein, das auch für die breiteste Schicht der Gebildeten lesbar sein soll, nicht verlangen; hier war mir die „neue vaterländische Erweckung unseres Volkes in Deutschlands grösster Zeit“, wie es in einer Zuschrift an mich heisst, die Hauptsache.

Gautzsch-Leipzig. O. Dittrich.

Bauch, Bruno, Dr., Professor an der Universität Jena. Immanuel Kant. Zweite verbesserte Auflage. Berlin und Leipzig 1916. G. J. Göschensche Verlagshandlung („Sammlung Göschen“.) (209 S.)

In Band XVI der KSt. (S. 98f.) habe ich über die Absicht der ersten Auflage dieser Schrift genauer berichtet. Diese Grundabsicht wurde auch im allgemeinen für die zweite Auflage festgehalten. Im einzelnen habe ich allerdings auf Grund einer genauen Überarbeitung des Stoffes manche Verbesserungen angebracht. Ganz fehlen solche in keinem Abschnitt. So habe ich mich für die vorkritische Periode gelegentlich um einige schärfere Formulierungen bemüht. Innerhalb der kritischen Periode suchte ich zunächst für die theoretische Philosophie das Erfahrungsproblem noch genauer zu präzisieren und einige Grundbegriffe, wie den der transzendental synthetischen Gesetzlichkeit, an einigen Stellen bestimmter zu betonen. Für die praktische Philosophie liess ich den Begriff der Idee, insbesondere den Unterschied zwischen Bedeutung und Gebrauch der Idee schärfer hervortreten. Das dürfte auch dem letzten Abschnitte der Schrift, der die Teleologie behandelt und jene Unterscheidung weiterführt, zu Gute gekommen sein. Am Schlusse suchte ich endlich auch noch den Punkt etwas deutlicher zu bezeichnen, der wohl innerhalb des Kantischen Denkens selber mit am tiefsten liegt und zugleich den wichtigsten Ansatz für die Fortbildung der Lehre Kants innerhalb des nachkantischen deutschen Idealismus darbietet.

Trotz dieser Verbesserung im einzelnen konnte der Grundcharakter des Büchleins im ganzen gewahrt bleiben, das in der zweiten Auflage noch die Nebenabsicht hat, einem grossen Werke über Kant, das zwar bereits gedruckt ist, aber erst nach dem Kriege erscheinen wird, als Vorläufer zu dienen.

Die Aufnahme, die die erste Auflage gefunden hat, gibt mir die Hoffnung, dass auch die zweite manchem den Dienst leisten wird, ihm den Zugang zu den Grundgedanken unseres Kant zu erschliessen.

Jena. Bruno Bauch.

Mitteilungen.

Bericht über den Verlauf der Eucken-Ehrung.

Um für einen Teil der Rudolf Eucken zu seinem 70. Geburtstage zugedachten schriftlichen Kundgebungen eine einheitliche Form zu erreichen, bildete sich im November 1915 ein vorbereitender Ausschuss, bestehend aus den Herren Br. Bauch-Jena, O. Braun-Münster, R. Falckenberg-Erlangen, Schmied-Kowarzitz-Wien, H. Schwarz-Greifswald. Der Unterzeichnete übernahm die Durchführung der gemeinsam beratenen Massnahmen und sandte an zahlreiche Freunde, Verehrer und Anhänger Euckens je ein Blatt Büttenpapier mit der Bitte, es beschrieben mit Widmungsworten in Poesie oder Prosa an ihn zurückgelangen zu lassen. In freundlichster Weise stifteten Freunde des Jubilars in Weimar und Jena (Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, die Herren van de Velde, Graef, Engel-

mann u. a.) einen künstlerisch ausgeführten Behälter für die Blätter, der nach dem Entwurf und unter Aufsicht von Herrn van de Velde hergestellt wurde. Etwa 150 Blätter waren rechtzeitig beisammen (nachträglich liefen noch mehrere aus Amerika ein), und am 6. Januar überreichte der Unterzeichnete dem Jubilar die Widmungsgabe. In einem Briefe äusserte sich Eucken über den Eindruck dieser Ehrung und gestattete gütigst, einige Sätze an dieser Stelle zum Abdruck zu bringen, damit möglichst viele Teilnehmer seinen Dank empfangen können. Es heisst dort: „Die wundervolle Truhe mit den Albumblättern bildet den Mittelpunkt alles dessen, was mir am Geburtstag an Geschenken und Ehren zu teil wurde. Denn schöneres kann es ja nicht geben, als in dieser Weise der Sympathie, ja Freundschaft hervorragender und hochgeschätzter Persönlichkeiten gewiss zu werden, den Kreis sich in unmittelbare Nähe gerückt zu sehen, mit denen einen Gemeinschaft der Gesinnung und des Strebens verbindet. Nichts lieberes konnte mir zu teil werden als ein solches Dokument, das man wohl ein documentum aere perennius nennen könnte, es wird von mir wie von den Meinigen dauernd in höchsten Ehren gehalten werden."

Allen, die zu dem Gelingen der Eucken-Ehrung beigetragen haben, spricht der Unterzeichnete auch im Namen des Ausschusses hiermit den geziemenden Dank aus.

Zwickau (Sa.), Februar 1916. Otto Braun,
z. Zt. Kraftfahrer.

Oswald Külpe †.

Von Paul F. Linke (Jena).

Am 30. Dezember 1915 starb völlig unerwartet und mitten in fruchtbarem Schaffen, erst dreiundfünfzigjährig, Oswald Külpe, der Nachfolger von Theodor Lipps in München, der ihm in demselben Jahre im Tode vorangegangen war.

Külpe war ein in der Schule der experimentellen Psychologie aufgewachsener Philosoph. An dem von Wundt im Jahre 1879 begründeten ersten psychologischen Laboratorium zu Leipzig war er sieben Jahre lang (1887—1894) Assistent. Er promovierte und habilitierte sich auf Grund psychologischer Arbeiten und sein erstes grösseres Werk war ein Grundriss der Psychologie (1893). Aber nicht an dieses (heute veraltete) Werk und überhaupt nicht eigentlich an eine literarische Tat ist die Bedeutung geknüpft, die der Name Külpes für die Psychologie erlangt hat, sondern an die starken persönlichen Anregungen, die er zu geben vermochte und die er vor allem in Würzburg (wohin er 1894 berufen wurde — er kam 1909 nach Bonn, 1913 nach München) gegeben hat: denn hier ist er der Begründer der „Würzburger" Schule geworden, die sich — wie allgemein bekannt — insbesondere die experimentelle Untersuchung der Denkvorgänge zum Ziele gesetzt hat.

Unter Külpes empirisch-psychologische Leistungen wird man — wenn man ihnen gerecht werden will — auch diejenigen rechnen müssen, die er selbst als experimentelle Ästhetik zu bezeichnen liebte und die die höchst erfolgreiche Fortsetzung des Fechnerschen Versuches bedeuten, das psychologische Verhalten gewisser Individuen beim Erfassen ästhetischer Objekte der induktiv-experimentellen Erforschung zu erschliessen — ein Unternehmen, das u. E. von allem, was der Philosoph Ästhetik zu nennen gewohnt ist, so verschieden ist, wie nur möglich.

Freilich: für Külpe war seine Ästhetik die Ästhetik und ganz konsequent galt ihm diese Disziplin als Einzelwissenschaft, die er zwar als mit der Philosophie durch die Wertidee verbunden, aber doch in prinzipiell gar nicht anderer Weise verbunden betrachtete als beispielsweise auch die Nationalökonomie. Als Einzelwissenschaft habe sie ihren Gegenstand mit Hilfe anderer Einzelwissenschaften zu behandeln — genau so wie übrigens auch die Ethik: der Gedanke einer experimentellen Ethik wäre für seinen Standpunkt vielleicht kein blosses groteskes Paradoxon gewesen.

Ohne Zweifel liebte Külpe das Experiment nicht selten bis zur wirklichen Übertreibung. Aber diese Liebe entsprang doch ganz gewiss keiner subjek-

tiven Voreingenommenheit, sondern war der natürliche und notwendige Ausdruck der in ernster und gründlicher Arbeit errungenen Überzeugung, dass die empirische Methode die einzige wissenschaftliche Methode sein könne, von der ein Verständnis wie der Natur so auch des geistigen Lebens — des geistigen Lebens in jeder Bedeutung dieses Wortes — zu erreichen sei: das induktive Experiment aber mit seiner ständigen Möglichkeit einer Gegenüberstellung und genauen Kontrolle der einzelnen Forschungsergebnisse galt ihm wiederum als die verheissungsvollste Verwirklichung dieser Methode.

Vertieft man sich in die Konstellation der Zeit, in der Külpe in die wissenschaftliche Arbeit eintrat, so wird man zugeben müssen, dass damals alles in allem recht beachtenswerte Gründe vorhanden waren, die einen ehrlich mit den Problemen ringenden Forscher zu dieser Überzeugung bringen konnten. Freilich hätte nun in der Konsequenz dieser Überzeugung auch eine induktiv-experimentelle Erkenntnistheorie gelegen, etwa in der Weise, in der Ziehen eine solche versucht hat. Külpe hat diese Konsequenz nicht gezogen: sein philosophisches Ingenium bewahrte ihn davor. Ja, er wurde im Laufe der Zeit ein immer entschiedenerer Gegner derjenigen, die eine solche Konsequenz zu ziehen gewagt hatten: in seinem nun leider unvollendet gebliebenen Hauptwerke, der „Realisierung" (1912) setzte er — wie schon vorher in kleineren Arbeiten, seinem „Kant" (1907[1], 1912[3]), seiner „Philosophie der Gegenwart in Deutschland" (1902[1], 1914[6]) u. a. — dem Panempirismus dieser Männer seinen „Neorationalismus" entgegen, d. h. die (von ihm auch als kritischer Realismus bezeichnete) Lehre, dass im Verein mit der als Ausgangspunkt natürlich unentbehrlichen Wahrnehmung auch das „anschauungslose" Denken an der Setzung und Bestimmung von Realitäten in hervorragendem Masse beteiligt sei.

Mit der Hervorhebung solcher Selbständigkeit des Denkens schliesst dieser Standpunkt notwendigerweise zugleich auch die Anerkennung einer besonderen Sphäre des „ideellen Seins" ein, des „Sinnes", der „Geltung" oder wie man sie sonst noch nennen mag. Und Külpe ist der Anerkennung dieser Sphäre wenigstens nahe gekommen, wenn er auch den eigentümlichen Gegensatz, in welchem sie zu allen Gebieten empirischer Forschung steht, nicht gesehen hat und ihn vielmehr in den ganz anderen umdeutete, durch den sich das fertige Wissen und seine Analyse von der genetischen Wissensbetrachtung unterscheidet. Er vergleicht einmal geradezu die Lage des kritizistischen Erkenntnistheoretikers mit der des analysierenden Chemikers und die des Empiristen mit der des Geologen, welcher denselben Stoff nach seiner Herkunft betrachtet.

Das war nun sicherlich eine Verwechslung, aber doch eine merkwürdig heilsame: denn durch sie allein wurde es Külpe möglich, sich einerseits als ganz und gar auf dem bewährten Boden der geliebten Erfahrung stehend zu betrachten und andererseits doch ohne Bewusstsein einer Inkonsequenz von den transzendental und idealistisch gerichteten Forschern eine Reihe prinzipiell wichtiger Einsichten zu übernehmen, die ihn von den Einseitigkeiten und Übertreibungen des gewöhnlichen — positivistischen — Empirismus fern hielten. Ja, liest man die höchst anerkennenden Äusserungen, die Külpe in den letzten Jahren (besonders in dem Sammelwerke „Deutschland unter Kaiser Wilhelm II.", Berlin 1914) speziell über die Phänomenologie getan hat, so gewinnt es fast den Anschein, als habe nicht viel gefehlt, vielleicht sogar seine ganze empiristische Position überhaupt ins Wanken zu bringen. Denn dadurch wäre das grosse wissenschaftliche Ziel, das sich Külpe gesteckt hatte, nicht gefährdet, sondern ganz im Gegenteil gefördert worden, nämlich das Ziel, die Erfahrung, d. h. die Forschungsweise der Realwissenschaften (und den ihnen natürlichen Anspruch auf Gegenstände, die ein vom Denken unabhängiges Dasein haben), ohne die traditionellen Vorurteile der Schulen und doch vom Standpunkte des Philosophen aus zu begreifen und darzustellen. Die Wahrung des Rechtes der Erfahrung war ihm eine fast heilige Aufgabe, und wo ihm dieses Recht gefährdet schien, da konnte der sonst so milde Mann ein ausserordentlich strenger und scharfer Kritiker werden: seine letzte Veröffentlichung „Zur Kategorienlehre" (1915), die sich vor allem gegen die Extreme des Neukantianismus richtet, kann dafür als Beispiel dienen.

Aber gerade Külpes Polemik ist mustergiltig. Sie war stets sachlich und unpersönlich und zeigte doch eben in dieser unpersönlichen Sachlichkeit ein stark persönliches Gepräge: man spürte in ihr überall seine grosse und reine Liebe zur Sache, die sich bisweilen fast in Liebe zum Gegner zu wandeln schien, sofern er nur sah, dass auch der sich sachlich um seine Sache bemühte.

Man weiss es allgemein und würdigt es doch selten, wie schwer eine solche unendlich vornehme Stellung, so einfach sie auch scheinen mag, in Wirklichkeit zu erringen ist: denn sie bedeutet das genaue Gegenteil der anspruchsvollen „Selbstbeschränktheit", die nun einmal dem natürlichen Menschen am nächsten liegt. „Die Überwindung dieser Selbstbeschränktheit aber — so sagt einmal Überweg — das reine Eingehen in den Gedankenkreis des anderen — sehr verschieden von der mattherzigen Toleranz des Indifferentismus — setzt eine Höhe der intellektuellen und sittlichen Bildung voraus, welche weder dem einzelnen noch dem Menschengeschlechte von Natur eigen ist, sondern erst in langem und ernstem Entwicklungskampfe errungen wird. Und doch führt nur dieser Weg den Menschen zur Wahrheit. „„Sein Urteil befreit nur, wer sich willig ergeben hat"".

Man bringt wissenschaftliche und menschliche Eigenschaften gern in einen Gegensatz zu einander und mag damit wohl oft genug recht haben. Bei Külpe waren beide von Anbeginn eine Einheit: weil er von so grosser und echter Liebe zur Wahrheit erfüllt war, deshalb wandte er sich dem Streben nach Wahrheit im Grossen zu, der Wissenschaft, der Philosophie; und weil er wiederum in all seinem Streben ein echter Philosoph war, musste er der vornehme, wahrheitsfreudige, liebevolle und gerechte Mensch sein und immer mehr werden, der er in der Tat gewesen ist, und dessen frühes Scheiden wir alle betrauern.

Walter Pollack †.

Nachruf von K. Oesterreich-Tübingen.

Zu den jüngeren Mitforschern auf philosophischem Gebiet, die während der Kriegszeit aus dem Leben verschieden sind, gehört auch Walter Pollack (Mitglied der Kantgesellschaft). Er ist mir seit mehr als zwei Jahrzehnten hindurch persönlich näher bekannt gewesen, seit etwa Quarta haben wir dasselbe Gymnasium durchlaufen, und so erachte ich es für meine Aufgabe, dem unerwartet früh Dahingegangenen Worte des Nachrufes zu widmen.

Als Sohn eines preussischen Richters am 7. Dezember 1880 in Köslin geboren, jüdischer Konfession, hat er sein ganzes Leben, von Reisen abgesehen, in Berlin verbracht. Zu Ostern 1899 bezog er die Universität, um Jurisprudenz zu studieren. Er hat diesem Studium mit vollem Ernst und rasch sich dafür entfaltendem Interesse obgelegen; im Anschluss daran war er bei Gerichten praktisch beschäftigt. Äussere Lebensumstände veranlassten ihn, zugleich juristische Repetitionskurse für Studierende zu veranstalten. Es erwies sich schnell, dass er hervorragendes pädagogisches Talent besass, und der Lehrerfolg wurde bald so gross, dass er ihm den Mut gab, 1907 aus dem Justizdienst auszutreten. Sein Ruf als Repetitor — er hatte Söhne von Berliner juristischen Ordinarien unter seinen Schülern — beruhte ausser auf seinem glänzenden Unterrichtstalent auf persönlicher juristisch-wissenschaftlicher Tüchtigkeit und der nicht ermüdenden persönlichen beratenden Anteilnahme an jedem einzelnen Hörer. Auch der grosse Menschenkenner Althoff wurde auf ihn aufmerksam, und es eröffneten sich ihm damals neue Perspektiven, denn Althoff verband mit dem Plan einer Reform des juristischen Universitätsunterrichts die Absicht eines staatlichen Anschlusses des Repetitioriumswesen an die Universität. 1913 erwarb Pollack bei der Berliner Fakultät die juristische Doktorwürde magna cum laude. Sein Ehrgeiz ging aber darüber noch hinaus, er erstrebte für die Zukunft die Habilitation. Am 30. August 1915 setzte ein seit zwei Jahren bestehendes schweres Leiden, eine seltene Form von Schilddrüsenkrankheit, in St. Moritz seinem Leben ein Ende.

Das war sein äusserer Lebensgang. Dahinter standen als höchstes Motiv seine wissenschaftlichen Interessen. Das tiefste unter ihnen war das schon früh erwachte philosophische. Das Berufsstudium erschloss ihm dazu das Feld der Jurisprudenz. Aber die philosophische Tendenz behielt doch die Oberhand; sie unterwarf sich und befruchtete ihrerseits sein juristisches Denken. Sein Hauptwerk legt Zeugnis ab von der eigenartigen, nicht oft vorkommenden Verschmelzung, die philosophisches und juristisches Interesse in ihm erfahren haben.

Im Mittelpunkt seiner philosophischen Gedanken standen erkenntnistheoretische Fragen. Er ist sichtlich von Simmel angeregt. Er lehnte jeden Realismus völlig ab, ja er versuchte auch den Begriff der Tatsache aufzulösen und durch den der Perspektive oder der Gesichtspunkte zu ersetzen. Mindestens als methodologische Grundlage fordert er einen universellen Perspektivismus. Alles wissenschaftliche Forschen erschien ihm als eine Art geistigen Spiels nach bestimmten Spielregeln. Diese sind rein konventioneller Natur und könnten im Grunde jederzeit durch andere ersetzt werden. Es liegt deshalb im Sinne des wissenschaftlichen Fortschritts, Begriffe einer Wissenschaft versuchsweise auch auf andere Disziplinen zu übertragen. So hat er selbst den Kraftbegriff in die Jurisprudenz einzuführen gesucht. Diese restlose Auflösung des Erkennens in gedankliche Konstruktion ist bei Pollack sichtlich hervorgegangen aus seiner ständigen Beschäftigung mit rechtswissenschaftlichen Problemen, in denen die Beziehung zur Wirklichkeit sich bei weitem nicht so nachdrücklich dauernd geltend macht wie innerhalb der Naturwissenschaften.

Neben der Idee des Perspektivismus steht als zweite leitende Konzeption Pollacks der Gedanke einer symbolischen Darstellung wissenschaftlicher Theorien durch mehr oder weniger einfache Figuren. Dieser Gedanke ist ihm erwachsen aus seinen Repetitorien. Er machte die Erfahrung, dass graphische Symbolisierung die Einprägung ins Gedächtnis oft erleichtert, und so hat er allmählich eine Fülle rechtswissenschaftlicher Lehren durch symbolische Zeichnungen darzustellen sich bemüht. Eine grössere Zahl davon ist in das genannte Werk „Perspektive und Symbol“ aufgenommen worden. Aber nicht nur zur Unterstützung des Gedächtnisses erdachte er mit unzweifelhaftem Geschick diese Symbole, er glaubte in ihnen auch eine Hilfe für die Auffindung neuer, bisher übersehener gedanklicher Möglichkeiten, neuer Perspektiven zu finden. Ja er spricht wiederholt darüber hinaus noch von einem „Eigenwert“ der Symbologie, wie er dieses ganze Verfahren nennt.

Die weiteren Partien des umfangreichen Werkes beschäftigen sich mit den juristischen Problemen des objektiven Rechts, des subjektiven Rechts, der Theorie des Anspruchs, sowie den Wundbussenbestimmungen im Edictus Rothari, immer unter den Gesichtspunkten Perspektive und Symbol. Eine imponierende Literaturfülle nicht blos rechtswissenschaftlicher Natur ist verarbeitet, ohne dass die Bezugnahme darauf den Gang der Gedanken hemmt.

Als abgeschlossen werden seine Gedanken noch nicht bezeichnet werden können. Trotz des grossen Umfangs seines Werkes und der klaren Beherrschung seiner Gegenstände verbleibt im Leser der Wunsch, in noch höherem Masse das Programm praktisch erprobt zu sehen.

Bei dem beträchtlichen Raum, den es in Pollacks Denken eingenommen hat, gebührt zum Schluss ein Wort auch noch seinem lebhaften Interesse für wissenschaftliche Organisationsfragen. Er hat sich bemüht, eine „Internationale Union zur Förderung der Wissenschaft“ ins Leben zu rufen. Er hat viel uneigennützige Arbeit und wohl auch beträchtliche Mittel in diesen Plan hineingesteckt, ihn mit der ihm eigenen Zähigkeit auch unter ungünstigen Umständen dauernd festgehalten.

Eine seltene Vereinigung von reingeistigem Streben und zugleich der Fähigkeit, sich die ökonomische conditio sine qua desselben zu schaffen, war in ihm. Wenn man bedenkt, wie seine Tage von früh bis spät (bis zu acht Stunden täglich) von Repetitorien besetzt gewesen sind, so erweckt das Mass von wissenschaftlicher Arbeit, das er noch dazwischen geleistet hat, hohe Bewunderung. Wie wenig einseitig er dabei war, das zeigt das Buch „Perspektive und Symbol“ deutlichst und jedes Gespräch offenbarte es aufs neue.

Publikationen Pollacks. Das Recht zum Antrag auf Bestrafung und das Recht zur Stellung des Strafantrags. In: Der Gerichtssaal, LXII. Band, 1903, S. 388—399. Die kritische Rechtswissenschaft und das Problem von der Wirklichkeit der juristischen Person. In: Zeitschrift für Völkerrecht und Bundesstaatsrecht Bd. II, 1907 (S. 80—87). — Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung als Beitrag zu einer Methodenpolitik, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1907 (154 S.). — Selbstanzeige darüber in den Kantstudien Bd. XVIII, 1913, S. 156 f. — Denkschrift betreffend die Gründung eines Internationalen Verbandes zur Unterstützung der gelehrten Arbeit. Beiheft zum I. Jahrgang Heft 3 des Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1908 (16 S.) — Zur Verbesserung der Rechtsmethodik. Im Archiv für Rechts. und Wirtschaftsphilosophie, Bd. III Heft 4 (Juli), 1910 (8 S.) — Juristisches Repetitorium. Erfahrungen und Ratschläge. Ebenda Bd. V Heft 1 (Oktober), 1911 (21 S.) — Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft, Berlin u. Leipzig, Verlag von Walter Rothschild, 1912 (XIII u. 533 S.) — Zur Pädagogik der rechtswissenschaftlichen Repetitorien. In: Deutsche Juristenzeitung, XVII. Jahrgang Nr. 21, 1. November 1912, S. 1327—1330. — Die internationale Union zur Förderung der Wissenschaft und ihr Frageverkehr. In: Die Geisteswissenschaften, I. Jahrgang 1913/14, Heft 20, S. 538—541. — Ausserdem kleinere Aufsätze.

Aufruf
zur Förderung des Philosophischen Seminars der Universität Konstantinopel.

Unser Mitglied, Dr. Günther Jacoby, früher Professor an der Universität Greifswald, jetzt ordentlicher Professor an der Universität Konstantinopel, hat an den stellvertr. Geschäftsführer der Kantgesellschaft, Dr. Liebert, folgenden Brief gerichtet:

Konstantinopel, den 27. November 1915.

Sehr verehrter Freund!

Aus meinem neuen Wirkungskreise wende ich mich heute an Sie als den getreuen Hüter der Kantgesellschaft mit einer grossen Bitte. Glauben Sie wohl, dass die Kantgesellschaft bereit sein würde, bei der Errichtung unseres Instituts für Philosophie an der Universität Konstantinopel eine Patenschaft zu übernehmen? Für das Institut würde eine solche Patenschaft natürlich materiell und ideell von höchstem Werte sein.

Die Aufgabe, vor der wir hier stehen, ist ausserordentlich schwierig. Was bisher an europäischer Arbeit in der hiesigen philosophischen Fakultät geleistet worden ist, geht über eine populäre Schriftstellerei in unselbständiger Anlehnung an französische Vorbilder kaum hinaus. An einer Anleitung der Studierenden zu gründlicher wissenschaftlicher Arbeit hat es allenthalben gemangelt. So gut wie völlig fehlt der Bücherschatz. Diesen herbeizuschaffen, brauchbare Arbeitsräume einzurichten und die sonstigen äusseren und inneren Bedingungen für einen gediegenen wissenschaftlichen Arbeitsbetrieb nach Friedensschluss jetzt vorzubereiten, ist eine der Arbeiten, die uns in diesem ersten Jahre zufällt, in dem sich wegen der geringen Anzahl der Studierenden und unserer Unkenntnis des Türkischen unsere eigentliche Lehrtätigkeit noch auf ein Mindestmass beschränken muss.

Die uns zur Verfügung stehenden Mittel reichen zwar zu der weiteren Fortführung und Unterhaltung einer philosophischen Bibliothek aus, aber nicht zu ihrer Begründung. Es besteht daher die Absicht, die deutsche Gelehrtenwelt in weiterem Umfange zur Patenschaft an diesem durch den Krieg geschaffenen Friedenswerke der deutschen Wissenschaft in der Türkei einzuladen. Ich habe mit unserem hiesigen liebenswürdigen Beirat vom Auswärtigen Amt, Geheimrat Schmidt, verabredet, vorläufig einmal in diesem Sinne an einige mir befreundete namhafte Gelehrte zu schreiben, und ich muss gestehen, dass mir niemand als Pate an einem Werke für die Philosophie in Konstantinopel würdiger und geeigneter erscheint als unsere Kantgesellschaft.

Der Gedanke dieser Patenschaft verfolgt einen dreifachen Zweck: einmal einen Bücherschatz zu errichten, der im Gegensatz zu den bisher hier waltenden Arbeitsmethoden den türkischen Gelehrten und Studenten von vornherein vor Augen führt, dass Deutschland wie militärisch so auch wissenschaftlich nur mit völlig zureichenden Mitteln arbeitet. Zweitens: durch die in Folge der Übernahme der Patenschaft angeknüpften ideellen Beziehungen unsere Universität von vornherein in engere wissenschaftliche Fühlung mit dem deutschen Universitäts- und Wissenschaftsleben zu bringen. Drittens: durch das Vorhandensein der Bücherei die Studierenden zu einem eifrigeren Studium der deutschen Sprache und des deutschen Geisteslebens anzuspornen. Ein solches Streben macht sich allerorts schon gegenwärtig geltend und soll bei den Studierenden der von den deutschen Professoren gelehrten Fächer durch das Vorhandensein der im Unterricht besprochenen oder häufig genannten Werke in den Seminarräumen weiter gesteigert werden.

Vielleicht hat die Kantgesellschaft in der gegenwärtigen Kriegszeit nicht so erhebliche Mittel, um aus ihrem Barbestande eine grössere Gabe zu stiften. Wie aber wäre es, wenn sie an alle ihre in Frage kommenden Mitglieder und Freunde einen Aufruf erliesse und diese bäte, eine Beisteuer zu der neuen Bibliothek zu stiften: sei es mit den eigenen Werken oder mit anderen wichtigen philosophischen Büchern. Vielleicht würde auch dieser oder jener unter den Verlegern aus seinen Beständen etwas opfern. Sicher käme auf diese Weise ein ganz beträchtliches Patengeschenk zusammen, das dann durch die deutsch-türkische Vereinigung verpackt und hierher gesandt werden könnte.

Mir selbst geht es hier ausgezeichnet. Mit den deutschen und den türkischen Kollegen bin ich bereits in engere Beziehungen getreten und kann nur wünschen, dass sich alles Weitere so reizend gestaltet wie bisher.

Meine Anschrift ist: Unterrichts-Ministerium, Stambul, durch Geheimrat Schmidt.

Mit herzlichem Grusse bleibe ich in alter Freundschaft

Ihr Ihnen treu ergebener

Günther Jacoby.

Diese Bitte unseres Mitgliedes können wir nur auf das wärmste empfehlen. Ob die Kantgesellschaft als Ganzes in der Lage sein wird, durch eine grössere Gabe jetzt während der Kriegszeit das Philosophische Seminar der Universität Konstantinopel zu unterstützen, das können wir unterzeichnete Geschäftsführer jetzt, da die Abrechnung für das Jahr 1915 noch nicht abgeschlossen ist, und wir über die Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1916 noch keine Übersicht haben, nicht beurteilen. Doch wird die Kantgesellschaft dem Seminar je ein Exemplar aller ihrer Veröffentlichungen vom Beginn des Erscheinens derselben an zugehen lassen. Aber die einzelnen Mitglieder und Freunde der Kantgesellschaft können sehr wohl ihrerseits diese für die Philosophie so wichtige und zugleich so ehrenvolle Angelegenheit fördern, sowohl durch Geldspenden als durch Spendung von Büchern, wobei sowohl eigene Werke als Werke von Anderen geschenkt werden können.

Die Spenden können entweder direkt an „Herrn Professor Dr. Günther Jacoby, Konstantinopel (Stambul), Unterrichts-Ministerium, durch Geheimrat Schmidt“ gesendet werden,

oder an den stellvertr. Geschäftsführer der Kantgesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48,

oder „an die Deutsch-türkische Vereinigung“, Berlin W., Schöneberger Ufer 36a.

Berlin u. Halle (Saale), im Januar 1916.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft

Vaihinger. Liebert.

Die ersten zwölf Jahre der Kantgesellschaft.

1. Allgemeines.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants (12. Februar 1904) auf Anregung von Professor Dr. Vaihinger in Halle von Freunden der Kantischen Philosophie gegründet worden mit dem Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten". Die konstituierende Versammlung fand statt am 22. April 1904 (Kants Geburtstag), in welcher die Satzungen beschlossen worden sind. Die Gesellschaft ist in das Vereinsregister eingetragen worden. Nach den Satzungen ist dauernder Vorstand der jeweilige Kurator der Universität Halle, z. Z. Geh. Ober-Regierungsrat Dr. med. h. c. Meyer. Der Verwaltungsausschuss besteht z. Z. aus Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Krueger, Geh. Rat Prof. Dr. Stammler, Prof. Dr. Bauch, Geh. Rat Direktor der Univ.-Bibl. Dr. Gerhard, Geh. Rat Dr. Lehmann, Generalarzt Prof. Dr. med. et phil. (h. c.) von Kern, sowie aus dem Unterzeichneten Prof. Vaihinger und dem stellvertr. Geschäftsführer Dr. Liebert. Die Kantgesellschaft wird im Personalverzeichnis der Universität Halle-Wittenberg geführt. Die Gesellschaft hat teils Dauermitglieder, welche einen einmaligen Beitrag bezahlen, der zur Kantstiftung verwendet wird, teils Jahresmitglieder welche einen jährlichen Beitrag von 20 M. entrichten.

2. Kantstiftung.

Dieser aus den Beiträgen von etwa 400 Dauermitgliedern errichtete Fond betrug am 12. Februar 1904 bei der hundertjährigen Kantfeier **10000** M. Dieser Fond vermehrte sich im Laufe der Zeit erfreulicherweise in bedeutendem Umfange; er beträgt zur Zeit **42630** M. Der Fond ist der Universität Halle als Eigentum überwiesen worden und wird von derselben verwaltet. Die Zinsen werden der Kantgesellschaft zu deren Zwecken eingehändigt und betrugen im Jahre 1915 = 1570,69 M.

3. Jahresmitglieder.

	Mitglieder	Jahresbeiträge		Mitglieder	Jahresbeiträge
1904:	79	M. 1580	1910:	349	M. 6980
1905:	102	M. 2040	1911:	453	M. 9060
1906:	118	M. 2360	1912:	606	M. 12129
1907:	154	M. 3080	1913:	736	M. 14682
1908:	191	M. 3820	1914:	793	M. 15793
1909:	246	M. 4920	1915:	668	M. 13341

In Anbetracht der Höhe des Jahresbeitrags (20 M.) ist diese Zahl sehr beträchtlich. Die Jahresmitglieder erhalten an regelmässigen Zustellungen gratis und franko zugesandt nicht nur die „Kantstudien" (jährlich vier Hefte im Umfang von ca. 30—35 Bogen, welche im Buchhandel 12 M. kosten), sondern auch die dazu gehörigen Ergänzungshefte (jährlich etwa vier im Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen, welche im Buchhandel ca. 15 bis 20 M. kosten), ferner die „Neudrucke

seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts", wovon voraussichtlich jährlich 1—2 Bände im Wert von je 6—12 M. erscheinen werden und endlich die aus den in Berlin veranstalteten Vortragsabenden hervorgehenden Vorträge, jährlich etwa 3—4 Vorträge von je 2—3 Bogen.

4. „Kantstudien" nebst Ergänzungsheften.

Als hauptsächliches Mittel, um ihren Zweck zu erreichen, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten", betrachtet die Kantgesellschaft die Unterstützung der Zeitschrift „Kantstudien", welche jetzt von dem Universitäts-Professor Dr. Bauch in Jena, unter Mitwirkung von Prof. Dr. Vaihinger in Halle, herausgegeben werden. Gegenwärtig umfasst die Zeitschrift bereits 20 Jahrgänge. Zu einzelnen Jahrgängen sind selbständige, oft mit wertvollen Portraits versehene Festhefte veröffentlicht worden, so zum 100. Todestage Kants, zum 100. Todestage Schillers, zum 70. Geburtstag von Otto Liebmann, Hermann Cohen, Alois Riehl, Rudolf Eucken. Seit dem Jahre 1906 sind Ergänzungshefte eingerichtet. Jedes Ergänzungsheft enthält eine grössere abgeschlossene Abhandlung. Bis jetzt sind 37 solcher Hefte erschienen.

An Honoraren für die Mitarbeiter an den **Kantstudien,** deren Herstellungskosten die Firma Reuther & Reichard in Berlin trägt, haben wir folgende Summen gezahlt:

1904:	791 M.	1908:	917 M.	1912:	1453 M.
1905:	1170 M.	1909:	1225 M.	1913:	1220 M.
1906:	1062 M.	1910:	1249 M.	1914:	2371 M.
1907:	966 M.	1911:	1229 M.	1915:	1975 M.

Für die Herstellung, Herausgabe und Versendung der obenerwähnten **Ergänzungshefte,** deren Herstellungskosten die Kantgesellschaft selbst trägt haben wir ausgegeben:

1906:	1339 M.	1909:	2279 M.	1913:	1625 M.
1907:	2308 M.	1910:	2384 M.	1914:	2739 M.
1908:	2068 M.	1911:	3195 M.	1915:	1776 M.
		1912:	2784 M.		

In den „Kantstudien", sowie in den Ergänzungsheften haben wir ausserdem noch 33 Porträts von Kant und Kantianern u. s. w. veröffentlicht, für die wir im Ganzen ausgegeben haben: 1263 M.

5. Neudrucke.

Auf Anregung von Prof. Menzer-Halle veranstaltet die Kantgesellschaft „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts". Es handelt sich dabei um die Herausgabe wichtiger Dokumente der Geschichte der Philosophie, welche aus dem Buchhandel verschwunden sind, deren Studium aber doch unentbehrlich ist. Erschienen: 1. Band: Aenesidemus von G. E. Schulze (1792) XVIII u. 351 S. geb. M. 6.— (herausgegeben von Dr. A. Liebert). 2. Band: Kant und die Epigonen (1865) von Otto Liebmann, XVI u. 240 S. geb. M. 5.— (herausgegeben von Prof. Dr. Bauch.) 3. Band: Versuch einer neuen Logik. Von Salomon Maimon (1794) XL u. 448 S. geb. M. 8.50 (herausgegeben von Dr. B. C. Engel). 4. Band: Philosophische Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwicklung. Von Joh. Nic. Tetens. 1. Band (1777). 889 S. geb. 17,50 (herausg. von Prof. W. Uebele).

6. Vortragsveranstaltung.

Seit dem Juni 1912 ist in Berlin eine regelmässig stattfindende Vortragsveranstaltung eingerichtet, an der sich Vertreter der verschiedensten Richtungen beteiligen und die oft von einer Diskussion begleitet ist. Bis jetzt haben 32 solcher Vorträge stattgefunden. Leiter dieser Veranstaltung ist Dr. Liebert.

Mehrere dieser Vorträge sind im Druck erschienen (vgl. das allgemeine Verzeichnis über die Veröffentlichungen der Kantgesellschaft).

7. Sonstige Veranstaltungen.

1. Beisteuer zum Druck einer Dissertation im Jahre 1905: 254 M.

2. Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken: in Heidelberg, Halle, Graz, Jena, Tübingen, Rostock, Marburg. Auslagen hierfür: 509 M.

3. Delegation des Redakteurs der Kantstudien, Universitätsprofessor Dr. Bauch, nach Heidelberg zum Internationalen Philosophischen Kongress: 150 M.

4. Ernennung des Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger dieser Stadt, zum Ehrenmitglied, welcher die Kantstudien und die Kantgesellschaft seit vielen Jahren in verständnisvollster Weise durch mannigfache Beweise innerer selbsttätiger Anteilnahme gefördert hat.

5. Schaffung eines Dispositionsfonds: Bis jetzt etwa 3000 M.

6. Ehrengabe an einen Gelehrten Kantischer Richtung: 500 M.

7. Veranstaltung einer Stammler-Ehrung zum 22. April 1909 und Beitrag zu einer von demselben zu stellenden Preisaufgabe: 242 M.

8. Veranstaltung von Vorträgen bei den Jahresversammlungen. Vortragende 1911: Prof. Menzer-Halle; 1912: Prof. Natorp-Marburg; 1913: Prof. Falckenberg-Erlangen und Prof. Hönigswald-Breslau; 1914: Prof. Bauch-Jena und Prof. Krueger-Halle.

9. Unterstützung des Bibliographischen Handbuches: „Die Philosophie der Gegenwart" von Priv.-Doz. Dr. A. Ruge (1912: 400 M.; 1913: 400 M.; 1914: 400 M.; 1915: 300 M.).

10. Zuschuss zu der Ausgabe von B. Bolzanos „Wissenschaftslehre" (200 M.), Herausgeber Prof. A. Höfler-Wien.

11. Zuschuss zu der zu A. Riehls 70. Geburtstag geschaffenen Stiftung (100 M.).

12. Veranstaltung einer Fichte-Gedächtnisfeier im Januar 1914 in Gemeinschaft mit der Philosophischen Gesellschaft in Berlin in der Aula der Berliner Universität.

13. Unterstützung der durch den Krieg 1914—15 in Not geratenen Ostpreussen, den Heimatsgenossen Kants; nach Königsberg i. Pr. an den Magistrat 600 M., an den Unterstützungsverein für die ostpreussischen Flüchtlinge in Halle a. S. 300 M.

14. Glückwunschadresse für Hermann Cohen zu seinem goldenen Doktorjubiläum.

8. Ausschreibung von Preisaufgaben.

1. **Kant-Aristoteles-Preisaufgabe:** *„Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles“.* I. Preis: 600 M., II. Preis: 400 M. (gestiftet von der Kantgesellschaft selbst). Themasteller: Prof. Dr. Riehl. Preisrichter: die Proff. Riehl, Heinze, Vaihinger. Preisträger: Dr. Sentroul, Dr. Aicher.

2. **Walter Simon-Preisaufgabe:** *„Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller“.* I. Preis: 1000 M., II. Preis: in Form eines Accessitpreises ebenfalls 1000 M., III. Preis: 300 M. (gestiftet von Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr.). Themasteller: Prof. Dr. Walter Simon. Preisrichter: die Proff. Natorp, Ziegler, Menzer. Preisträger: Dr. Kremer, Dr. Lempp, Dr. Wegener.

3. **Karl Güttler-Preisaufgabe:** *„Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?“* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Professor Dr. Karl Güttler in München). Themasteller: Prof. Dr. Güttler. Preisrichter: die Proff. Husserl, Hensel, Messer. Preisträger: Dr. Ewald, Dr. Kynast.

4. **Rudolf Stammler-Preisaufgabe:** *„Das Rechtsgefühl erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis zum ersten Auftreten verfolgt und in seiner Bedeutung für die Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt“.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 800 M. (gestiftet von Schülern, Freunden und Verehrern Stammlers im Verein mit der Kantgesellschaft). Themasteller: Prof. Dr. Stammler. Preisrichter: die Proff. Stammler, Huber, Natorp. Preisträger: Dr. Kornfeld, Lehrer Büttner, Dr. Siems.

5. **Wahrheitsbegriff-Preisaufgabe:** *„Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Geh.-Rat Prof. Dr. Imelmann, Stadtrat a. D. Prof. Dr. Walter Simon, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Direktor Dr. von Gwinner, Dr. Jaffé, Dr. jur. Faber, Prof. Dr. v. Lippmann, Dr. H. Prager). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Falckenberg, Menzer, Hönigswald. Preisträger: Dr. Franz, Pfarrer Dr. Ernst, Cand. Selety.

6. **Ed. v. Hartmann-Preisaufgabe:** *„Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Frau Alma von Hartmann). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Bauch, Cohn, Maier.

7. **Jubiläums-Preisaufgabe:** *„Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.“* 3 Preise im Betrage von etwa 4500 M. (gestiftet von Behörden u. zahlreichen einzelnen Persönlichkeiten). Themasteller: Bibliotheksdirektor Dr. Thimme. Preisrichter: die Proff. Lenz, Meineke, Spranger.

Halle a. S. u. **Berlin,** im Sommer 1916.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft
H. Vaihinger. A. Liebert.

Januar 1916.

An die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Trotz der Schwierigkeiten, die das hinter uns liegende Kriegsjahr 1915 mit sich brachte, war die „Kantgesellschaft“ in der Lage, ihre wissenschaftlichen Unternehmungen fast ohne jede Einschränkung fortzusetzen. So sind unseren Mitgliedern wiederum die üblichen vier Hefte der **„Kantstudien“** zugestellt worden, ohne dass der mit der Verlagsfirma Reuther & Reichard kontraktlich festgesetzte Umfang von 30 Druckbogen eine Minderung erfahren hätte. Doch hoffen wir in den folgenden Jahren diesen Umfang wieder überschreiten zu können, wie uns das schon in den letzten Bänden durch das gütige Entgegenkommen der genannten Verlagsbuchhandlung ermöglicht wurde. Dem Heft 2—3 ist die Reproduktion eines bisher unbekannten Kantbildes aus dem 18. Jahrhundert beigegeben, das sich ursprünglich in der berühmten, von Joh. Kaspar Lavater für seine physiognomischen Studien angelegten Portraitssammlung befand und das von dem bisherigen Besitzer, Herrn Privatdozenten Dr. Ernst Bergmann in Leipzig, der Kantgesellschaft schenkungsweise übergeben wurde. Ferner enthielt das vierte Heft aus der Feder Bruno Bauchs einen warmen Nachruf auf Wilhelm Windelband nebst einem Bilde von ihm. In Windelband haben die Kantstudien einen ihrer Mitherausgeber und einen treuen Mitarbeiter, die Kantgesellschaft einen ihrer Förderer und Berater verloren.

Ferner erhielten unsere Mitglieder im vergangenen Jahr wieder **drei Ergänzungshefte,** u. z. No. 34 (Henry), das umfangreiche Heft No. 35 (Hazay) und No. 36 (Lambert), ein besonders wertvolles Heft, da es ein Ineditum enthält, dessen Auffindung dem Forscherglück des Herausgebers, Prof. Bopp in Heidelberg, verdanktwird.

Im Jahre 1915 fanden auch wieder **acht Vortragsabende** statt, die sich einer ausserordentlich lebhaften Teilnahme erfreuten.

Vorträge wurden gehalten von den Herren Georg Simmel-Strassburg, Rudolf Stammler-Halle, Alois Riehl-Berlin, Konstantin Oesterreich-Tübingen, J. Jastrow-Berlin, Arthur Liebert-Berlin, Georg Lasson-Berlin, Ernst Cassirer-Berlin.

Über diese Vorträge, denen fast regelmässig eine Diskussion folgte, ist, soweit sie nicht in unserer Sammlung erschienen sind, ein ausführlicher, dem Heft 2—3 der Kantstudien beigelegter „Bericht" (27 Seiten) erstattet worden. In diesem „Bericht" ist auch der Vortrag von Georg Simmel: „Vom Tode in der Kunst" seinem ganzen Umfang nach abgedruckt. Ausserdem sind von uns im Druck herausgegeben und unseren Mitgliedern zugestellt worden **Vortrag** No. 9: Konstantin Oesterreich, „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem" (54 Seiten) und No. 10: Arthur Liebert, „Der Geltungswert der Metaphysik" (65 Seiten).

Der buchhändlerische Wert dieser Zustellungen übersteigt die Höhe des Jahresbeitrages um ein Wesentliches:

Jahrgang XX der „Kantstudien" .	= 12.— Mk.
3 Ergänzungshefte No. 34, 35, 36 .	= 12.90 „
Vorträge 9, 10	= 2.— „
	26.90 Mk.

Hoffentlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Anderenfalls bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert eine entsprechende Mitteilung zu richten. —

Ausserdem ist jedem der im Jahre 1915 neueingetretenen Mitglieder eine grössere Zahl der früheren Veröffentlichungen unentgeltlich zugestellt worden. —

Im April 1915 gelangte die Carl Güttler-Preisaufgabe (Thema: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat"; Themasteller: Professor Dr. Carl Güttler in München; Preisrichter: Prof. Husserl, Prof. Hensel, Prof. Messer) zur endgültigen Erledigung. Während der 1. Preis nicht vergeben wurde, erhielt den 2. Preis von 1000 Mark Herr Privatdozent Dr. Oskar Ewald von der Universität Wien; ausserdem wurde der Arbeit des Herrn Oberlehrer Dr. Reinhard Kynast in Breslau eine Ehrengabe von 500 Mark zuerkannt (vgl. Kantstudien 1915, Heft 2—3, S. 339—342).

Die allgemeine Mitgliederversammlung, die sonst in der zweiten Hälfte des April in Halle abgehalten wird, fiel diesmal der Zeitverhältnisse wegen aus (vgl. Mitteilung der Geschäftsführung zu Beginn des 1. Heftes der Kantstudien 1915).

Im Namen der Kantgesellschaft wurde von den Herren Artur Buchenau, Ernst Cassirer, Arthur Liebert am 27. Oktober Hermann Cohen, dem Senior der neukantischen Bewegung, bei Gelegenheit seines goldenen Doktorjubiläums eine von Künstlerhand ausgeführte Jubiläumsadresse überreicht.

Unser langjähriges Mitglied, Herr Johannes A. Leber in Berlin, welcher unseren Freunden schon längst dadurch bekannt ist, dass er in unserem Gründungsjahre 1904 zu unserem damaligen Festheft zu Kants 100 jährigem Todestage den Abdruck der von ihm veranlassten, interessanten Plakette: „Kant und Friedrich der Grosse“ gestiftet und der uns später noch weitere Abdrücke derselben Plakette zur Verteilung an unsere Mitglieder überlassen hat, hat uns vor kurzem eine überaus erfreuliche und dankenswerte Mitteilung gemacht: er hat der Kantgesellschaft ein Legat von 5000 Mark vermacht. Für diesen hochherzigen Beweis verständnisvoller Anteilnahme an unseren Bestrebungen sprechen wir im Namen der Kantgesellschaft dem Genannten unseren allerherzlichsten Dank aus. Die Kantgesellschaft als „Eingetragener Verein“ ist eine juristische Person und als solche berechtigt, Legate anzunehmen. —

Von den oben genannten Portraits (Kant, Windelband), ferner von den in früheren Jahrgängen der Kantstudien veröffentlichten zahlreichen Bildern von Kant, Kantianern und anderen Denkern ist noch ein grösserer Vorrat vorhanden; ebenso verfügt die Geschäftsführung noch über eine Anzahl von Exemplaren des oben erwähnten ausführlichen Vortragsberichts, der den ganzen Vortrag von Georg Simmel enthält. Wünsche nach diesen Veröffentlichungen sind dem stellv. Geschäftsführer Liebert anzugeben, der dann sofort die kostenlose Zustellung, soweit der Vorrat reicht, veranlasst.

Ferner geniessen unsere Mitglieder folgende Vergünstigung:

Von dem Kantkommentar des unterzeichneten Geschäftsführers Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben, I. Bd. 1881, XVI u. 506 Seiten, II. Bd. 1892, VIII u. 563 S., Grossoktav) hat die Verlagsbuchhandlung „Union Deutsche Verlagsgesellschaft“ in Stuttgart (Cottastrasse 13) noch eine Anzahl Exemplare auf Lager, die an Mitglieder der Kantgesellschaft zu dem ermässigten Preise von 20 M., statt des Ladenpreises von 30 M.,

abgegeben werden. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die genannte Verlagsbuchhandlung wenden, welche die Zustellung des Werkes zum Vorzugspreise durch eine zuständige Sortimentsbuchhandlung sofort veranlassen wird. Es sei ausdrücklich bemerkt, dass eine 2. Auflage dieses Werkes nicht erscheinen wird. —

Die **„Kantstudien“** werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe bedeutender Aufsätze aus der Feder bekannter Männer veröffentlichen. Das 1. Heft ist zu einem Festheft für Rudolf Eucken, der am 5. Januar seinen 70. Geburtstag feierte, gestaltet worden; das Heft enthält ein Portrait des Jubilars. Auch für die Fortsetzung der **„Ergänzungshefte“** ist bereits Sorge getragen.

Die Herausgabe des mit allseitigem Beifall begrüssten Unternehmens der **„Neudrucke“** wird fortgesetzt.*) Im Jahre 1916 wird der Band erscheinen, der die Schriften zum Spinoza- und Pantheismusstreit enthält und dessen Herausgabe von dem Privatdozenten Dr. Heinrich Scholz-Berlin besorgt wird.

Für die nächsten Jahre planen wir die Herausgabe der im Buchhandel fast gar nicht mehr erhältlichen aesthetischen Schriften Baumgartens. Die Ausgabe, deren Besorgung in den Händen des Privatdozenten Dr. Ernst Bergmann-Leipzig liegt, soll ausser dem lateinischen Originaltext auch die Uebersetzung ins Deutsche bringen. Ferner beabsichtigen wir die Ausgabe einer Sammlung aller von Kant berücksichtigten Kritiken seiner Philosophie (Herausgeber Dr. Kurt Sternberg) und die Neuausgabe der Hauptwerke der unmittelbaren Vorgänger Kants und der ersten Kantianer (Lambert, Joh. Schulze, Beck, Forberg usw.).

Die Einrichtung von **Vortragsabenden** in Berlin wird auch im Jahre 1916 aufrecht erhalten. Wieder werden voraussichtlich acht Vorträge stattfinden, in die sich wissenschaftlich anerkannte Vertreter der verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie teilen werden. (Im Januar sprach bereits Prof. Dr. Karl Joël von der Universität Basel über: „Vernunft und Geschichte“.)

---

*) Neueintretende Mitglieder erhalten die Neudrucke I (Aenesidem), II (Liebmann), III (Maimon), IV (Tetens) mit 25 % Ermässigung, also Band I zu 4.50 statt 6.00, Band II zu 3.75 statt 5.00, Band III zu 6.40 statt 8.50, Band IV zu 13.00 statt 17.50.

Unser Mitgliederbestand hat sich im vergangenen Jahre auf Grund der schwierigen Zeitumstände leider doch etwas vermindert; statt der 825 Mitglieder des Jahres 1914 umfasst die Kantgesellschaft, ausser den Dauermitgliedern, am Schluss des Jahres 1915 **670** Mitglieder. Im Kriegsjahr 1915 sind aber noch **61** Mitglieder unserer Gesellschaft neu beigetreten, die in jene Zahl von 670 Mitgliedern eingeschlossen sind. Diesen immerhin erfreulichen Bestand verdanken wir wohl zunächst dem Umfang unserer literarischen Darbietungen sowie unserer Vortragsveranstaltung, dann aber auch der Mitarbeit und der Propagandatätigkeit der Mitglieder selbst, welche so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen und den Geschäftsführern Adressen von ev. Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen ausgiebigste Benutzung dringend gebeten wird. Diese Bitte sprechen wir gerade jetzt umso dringlicher aus, als in der Angabe ev. Interessenten und in der Zuführung neuer Mitglieder eine Gewähr besteht, unseren Mitgliederbestand und damit das Mass unserer Leistungen unvermindert aufrecht zu erhalten bzw. zu erhöhen.

Für sämtliche Jahresmitglieder liegt die neue Mitgliedskarte bei, sowie ein Postanweisungsformular und eine Post-Zahlkarte. Jenes Formular gilt für den Fall, dass der Jahresbeitrag (Mk. 20.—) direkt an den stellv. Geschäftsführer **Dr. Arthur Liebert** (Berlin W. 15, Fasanenstr. 48) eingeschickt wird, während die Post-Zahlkarte für die Einzahlung des Beitrages an die Bank dient; Adresse in diesem Fall: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstrasse 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023. Recht baldige Zahlung der Beiträge ist sehr erbeten.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, irgendwelche Adressenänderungen, und seien es die geringfügigsten, auf dem Postanweisungsabschnitt deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen. Andernfalls kann für pünktliche Zustellung der Publikationen keine Gewähr übernommen werden.

Die kriegerischen Zeitläufte, welche im Jahre 1915 die Abhaltung unserer Generalversammlung verhinderten, sind auch jetzt noch für eine solche festliche Veranstaltung ungünstig. Mit

Genehmigung des Vorsitzenden unserer Gesellschaft, des Herrn Universitäts-Kurators Geh. Ob.-Reg.-Rat Dr. Meyer, Halle, müssen wir deshalb auch die für den April 1916 fällige General-Versammlung bis auf weiteres ausfallen lassen, jedoch in der Hoffnung, dass wir sie doch noch im Laufe dieses Jahres werden nachholen können. Nach unseren Statuten gelten für den Fall, dass eine General-Versammlung nicht zustande kommt, die wählbaren Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie die Geschäftsführer als neu bestätigt.

Die Kriegszeitläufte haben uns auch genötigt, den Ablieferungstermin für unsere beiden noch ausstehenden Preisaufgaben, die Eduard v. Hartmann-Preisaufgabe, sowie die Jubiläums-Preisaufgabe, noch weiter hinauszuschieben, worüber das Nähere in den Kantstudien mitgeteilt worden ist.

Unseren nicht in Berlin wohnhaften Mitgliedern legen wir wiederum nahe, die etwaige Absicht einer Reise nach Berlin vorher dem stellv. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen, um auf diese Weise Kenntnis von einem bevorstehenden Vortragsabend und Gelegenheit zur Teilnahme an demselben zu erhalten.

Zugleich richten wir an alle unsere Mitglieder den herzlichen und dringenden Aufruf, uns auch im neuen Jahre trotz aller sonstigen grossen Opfer, die jetzt gefordert werden, die Treue zu bewahren, damit wir das, was in langen Jahren langsam aufgebaut ist, durch den Sturm der Zeit hindurchretten, so dass die Entwickelung unserer Gesellschaft, deren Aufbau in den letzten Jahren so bedeutende Fortschritte gemacht hat, unter den gegenwärtig waltenden Umständen nicht allzu sehr leide. Es gilt für uns alle, fest durchzuhalten und die Lasten der Zeit mit allem Aufgebot der Kräfte zu überwinden. Wir hoffen bestimmt, dass unsere Mitglieder uns unterstützen werden, und dass die Kantgesellschaft ohne allzu starke Einbusse aus der schweren Krisis hervorgehen werde.

Halle und Berlin,
Januar 1916.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger, Halle (Saale),
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Kantgesellschaft.

Todesanzeigen.

Mit dem Ausdruck des schmerzlichsten Bedauerns müssen wir wiederum den Tod einiger Mitglieder unserer Gesellschaft anzeigen, die im Kampf und Dienst für unser Vaterland starben. Ausser den früher genannten Mitgliedern fielen:

PRIVATDOZENT
DR. PHIL. WILHELM METZGER
A. D. UNIVERSITÄT LEIPZIG, ALEXANDERSTR. 45

DR. MED. RUDOLPHSON
FROHNAU IN DER MARK

OBERLEHRER F. TRAEBERT
MAGDEBURG, KEITHSTR. 2

OBERLEHRER GOTTHARD WALTER
DOBERAN, MECKLENBURG

CAND. PHIL. ERNST WILKEN
BERLIN, LESSINGSTR.

Wir werden ihr Andenken stets in Ehren und in Treue bewahren!

Im Juli 1916.

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1916.

Ergänzungsliste 1: Januar-Juli 1916.

A.

Anton von Ah, Sarnen (Obwalden), Schweiz, Rathaus.
Dr. Theophil Ahrends, Referendar, Hamburg, Husumerstr. 12.
Pfarrer Hermann Benser, Gotha, Gartenstr. 12.
Referendar Dr. Alfred Bertram, Hamburg 1, Speersort 28.
Referendar Alexander Bessmertny, Hamburg, Alsterchaussee 15.
Amtsrichter Dr. jur. Friedrich Boden, Hamburg, Wandsbeckerchaussee 87 II, z. Z. im Felde: Feldadresse; Rittmeister Friedrich Boden, IX. Reservekorps, Reserve-Fuhrpark-Kolonne 52.
Professor Dr. Hermann Bönke, Berlin-Reinickendorf, Residenzstr. 28.
Professor Dr. K. Bopp, a. o. Professor a. d. Universität Heidelberg, Heidelberg, Zähringerstr. 20.
Frau Anna Brennecke, Charlottenburg, Roscherstr. 12.
Dr. J Britschgi-Schimmer, Berlin NW. 40, Alsenstr. 12 II.
Dr. Ernst Broda, K. u. K. Oberleutnant, Wien IV, Prinz Eugenstr. 14.
Flugzeugführer H. Büssing, Unteroffizier, Artillerie-Flieger-Abt., 7. Reservekorps.
Oberlehrer Dr. Otto Conrad, Charlottenburg-Westend, Akazienallee 44.
Dr. Karl von David, Arzt im Kriegsgefangenen-Lager, Freistadt in Ober-Österreich.
Dozent Dr. phil. Paul Dobbriner, Leipzig, Münzgasse 7.
Frau Dr. Elisabeth Eliasberg, Berlin W. 30, Luitpoldstr. 15.
Dr. med. Albert M. A. Esser, Arzt, Düsseldorf, Elisabethstr. 71.
Stud. phil. Otto Flatter, Jena, Fürstengraben 8.
Pfarrer Karl Feodor Frisch, Niederaudenheim, Kreis Torgau.
Privatdozent Dr. med. Emil Fröschels, Wien IX, Ferstelgasse 6.
Dr. phil. Julius Galliner, Charlottenburg, Sybelstr 19.
Referendar Richard Glogauer, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 44—45.
Postdirektor Hermann Goede, Fürstenwalde an der Spree.
cand. phil. Walther Graf, Jena (Thüringen), Inselplatz 8, Gartenhaus II.
cand. rer. nat. B. Grahmann, Jena, Karl Zeiss-Str. 9.
J. Gumperz, Halle (Saale), Martinsberg 20.
Leutnant E. Hahn, Feldflieger 63, Beskidenkorps, Feldpoststation 146; Sammelstelle für Pakete: Breslau.
Karl Hauter, Studienleiter, Strassburg i. E., Thomasstift.
Leutnant Walther Heil, 7. Reserve-Armeekorps, Artillerie-Flieger-Abteilung 203.
Dr. Emil Herz, Direktor des Ullstein-Buch-Verlages, Berlin W. 10, von der Heydtstr. 13.
Fräulein Emmy Hirschberg, Berlin-Wilmersdorf, Nassauischestr. 4.

Direktor Heinrich Hirschberg, Direktor der Allgemeinen Elektrizitätsgesellschaft, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 177.
Rolf Josef Hoffmann, Schriftsteller, München, Clemensstr. 38.
cand. phil. Ernst Hopf, Jena, Marienstr. 36.
Dr. Ernst Horneffer, Schriftleiter der Zeitschrift: ‚Der unsichtbare Tempel‘, München, Leopoldstr. 108.
Stadtpfarrer Ernst Issel, Weinheim an der Bergstrasse, Baden.
Frau Fanny Joseph, Wannsee bei Potsdam, Heidestr. 2.
cand. phil. Max Jung, Freiburg i. Br., Thurnseestr. 13.
Dr. Albert Kahlberg, Rabbiner, Halle (Saale), Robert Franzstr. 1 c.
Wilhelm Kantorowicz, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 12.
Dr. J. Kastenholz, Bonn, Rheinweg 93 I.
Dr. phil. Rudolf Kayser, Charlottenburg 2, Uhlandstr. 183.
Professor Dr. Hans Kelsen, Professor a. d. Universität Wien, Wien 8, Wickenburggasse 23.
Dr. Franz Kiessling, Direktor der I. höheren Bürgerschule, Leipzig, Funkenburgstrasse 6.
Fräulein Marie Klewitz, Jena, Bismarckstr. 29 III.
Dr. phil. A. H. Kober, Cöln a. Rh., St. Apernstr. 17.
Dr. Alfred Kuhn, ausserordentlicher wissenschaftl. Hilfsarbeiter bei den Königlichen Museen, Berlin-Wilmersdorf, Jenaerstr. 19.
Assessor Ewald Kuttig, während des Krieges: Friedensrichter in Bendzin, Polen (über Kattowitz, Oberschlesien), Kaiserl. Deutsche Zivilverwaltung, Feldpost.
Dr. phil. Hugo Lehmann, Leipzig, Ferd. Rhodestr. 14 III.
Prediger Dr. Josef Lehmann, Charlottenburg 2, Fasanenstr. 5.
Referendar Adolf Löwe, Berlin-Charlottenburg, Kantstr. 146 I bei Pickert.
Dr. phil. Edmund Lysinski, Leipzig-Gohlis, Äussere Halleschestr. 163 II.
Dr. phil. Walter Meckauer, Breslau, Freiburgerstr. 36.
Dr. phil. Wilhelm Merton, Frankfurr a. Main, Guiollettstr. 24.
cand. phil. Hans Moser, Charlottenburg, Suarezstr. 31 III, Seehaus.
Frau Ida Nentwig, cand. phil., München-Schwabing, Moltkestr. 9.
Frau Fabrikbesitzer Ella Neumann, Charlottenburg, Sophienstr. 31.
Rechtsanwalt Dr. Nussbaum, Berlin-Wilmersdorf, Kaiser-Allee 26.
Dr. Hugo Perls, Assessor, Berlin W. 10, Margaretenstr. 8.
Regierungsrat Ignaz Pokorny, Brünn, Mähren, Lessingstr. 14.
Regierungsassessor Dr. Wolfgang Roth, Berlin NW. 6, Albrechtstr. 17 I.
Dr. Fritz Sander, Wien 18, I, Karl Ludwigstr. 1d
Stadtschulinspektor Dr. H. Sandt, Charlottenburg, Neue Kantstr. 2.
Fräulein cand. phil. Edith Seligsohn, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 23.
Fräulein cand. phil. Erna Simion, Berlin W. 10, Dörnbergstr. 6.
Dr. med. Franz Spies, Planegg bei München, Heilstätte.
Dr. jur. Felix Szkolny, Rechtsanwalt, Berlin W. 15, Pariserstr. 20.
Oberlehrer Schleier, Tarnowitz, Oberschlesien, Gartenstr. 3.
Fräulein Friederike Schneidemühl, Berlin-Wilmersdorf, Landhausstr. 46.
Fräulein stud. theol. Marie Schombardt, Heidelberg, Moltkestr. 10.
Dr. jur. W. Schulze-Soelde, Hamm i. Westfalen, Brückenstr. 17.
Dr. phil. Karl Schwarz, Berlin W. 30, Aschaffenburgerstr. 20.

Professor Dr. William Stern, o. ö. Professor am Vorlesungsinstitut des Staates Hamburg, Hamburg 13, bei Sankt Johannis 10.

Dr. phil. Eduard Strauss, Frankfurt a. Main, Liebigstr. 35.

Frau Margarete Stücklen, Charlottenburg 2, Carmerstr. 10.

Dr. med. R. Tischner, Augenarzt, München, Leopoldstr. 42.

Professor Dr. Hildebrand Várkonyi, Professor der Philosophie an der Hochschule und am Lehrerseminar in Pannonhalma in Ungarn.

Professor Dr. phil Hermann von Vöchting, Dr. med. h. c., o. ö. Professor an der Universität Tübingen.

Frau Dr. Sophie Waldeck, Berlin W., Wichmannstr. 17.

Gerichtsassessor Erich Warschauer, Kattowitz, Oberschlesien, Dürerstr. 4.

Dr. Rudolf Weinmann, zur Zeit im Felde als Rittmeister und Kommandeur des Korps-Brückentrain, 3. Bayerisches Armee-Korps.

Dr. Werner, Grossherzoglicher Oberarzt, Heppenheim an der Bergstrasse, während des Krieges: Alzey, Rheinhessen, Heil- und Pflegeanstalt.

Professor Dr. Franz Weyr, Professor der Rechte an der böhmisch-technischen Hochschule, Brünn, Spielberggasse 41.

stud. phil. Ladislav Wik, Leipzig, Lampestr. 10 III, l.; während der Universitätsferien: Dresden-A., Albrechtstr. 33 III.

Dr. jur. Karl Wolters, Braunschweig, Obergstr. 5; während des Krieges: Rittmeister beim Generalkommando des 39. Reserve-Armeekorps, Osten.

B.

Berlin, Comenius-Gesellschaft; Sendungen an den Vorsitzenden: Universitätsprofessor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Berlin-Grunewald, Hohenzollerndamm 55.

Berlin, Gesellschaft für Hochschulpädagogik. Geschäftsführer: Dr. Hans Schmidkunz, Berlin-Halensee, Paulsbornerstr. 2.

Lübeck, Stadtbibliothek.

Münster i. Westf., Kgl. Universitäts-Bibliothek.

Buch- u. Steindruckerei Dr. phil. Fritz Maennel (früher: C. A. Kaemmerer & Co.), Halle (Saale).

Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt.

Zum 200. Todestage des Denkers am 14. November 1916.

Von H. Heimsoeth.

Seit den Jahren, da vereinzelt Forscher bei uns die grosse Aufgabe angriffen, den im Wesen halb verschollenen Ahnherrn des deutschen Idealismus — nicht lange vor der 200. Wiederkehr seines Geburtstages — einer unempfindlichen und vergesslichen Nation zuzuführen, ist viel schwere Arbeit getan worden, das Werk des Mannes allen zugänglich zu machen, es zu sichten und zu begreifen. Die Frage ist, ob er uns lebendig geworden ist seitdem.

Keine Seele rührte sich im zerfallenden Reich, als vor 200 Jahren der Geist zur Ruhe ging, der seinem Zeitalter doch, und weit über sein Vaterland hinaus, eine Macht vom höchsten Range bedeutet hatte, ein ganzes Menschenleben hindurch. Wenn heute auf diesen Tag zurückzublicken ist: wie gross ist jetzt die Gefolgschaft, wie breit die Wirkung? Wer, ausserhalb eines engen Bezirks von historischer wissenschaftlicher philosophischer Forschung, weiss von Leibniz; für wen lebt er? In dieser Zeit, da alles Deutsche sich zusammenschliessen und deutsche Vergangenheit lebendig machen möchte — wer spricht, mit erfülltem Sinn und erweckendem Herzschlag, von Leibniz? Wo ist Gegenwart, in der dies Stück deutschen Weltgefühls und Gedankens lebendig wirkte? Ist es nicht so, dass die Namen Spinozas, Shaftesburys, Descartes', Rousseaus mehr Klang und Gewicht haben in der Welt unserer Bildung und des gesamten geistigen Lebens als der des deutschen Ahnherrn? —

Immer das gleiche alte Verhängnis über dem deutschen Dasein; die eigenen Quellen und Gründe gehen dem nach aller Welt zersplitterten Bewusstsein verloren, die Fäden reissen wieder und

wieder ab. Die grössten Zeiten unseres nationalen Geisteslebens in den Jahrhunderten vor Leibniz sind uns fremd, wie er es ist, der — selbst schon einer Zeit angehörend, die den Zusammenhang mit der Vorwelt verlor — doch mit den Wurzeln von ihrem Gute zehrt, den mächtigsten Antrieb und reichsten Stoff aus ihr empfängt.

Wohl ist er selbst nicht ohne Schuld an der Fremdheit, die ihn nun von uns trennt: da ihm, dem geborenen Meister der deutschen Sprache, rasche und sichere Wirkung in die Breite der Gelehrtenrepublik aller Länder mehr galt, als die ungewiss mögliche auf deutsche Gegenwart und Nachwelt. Wagt man aber noch von Schuld zu reden, wenn man sich das Deutschland vor Augen stellt, auf das Leibniz wirken, auf dessen nationale geistige Zukunft er warten sollte? Und war nicht er es, der mühsam die ersten Mittel zusammensuchen musste zur Überbrückung der Kluft nach der deutschen Vergangenheit — zur Überbrückung wenigstens durch geschichtliches Forschen?

Wenn uns einmal doch wieder lebendig und Gegenwart werden sollte, was der deutsche Geist im 13., im 14. und 15. Jahrhundert empfand schuf suchte spekulierte — dann wird auch Leibniz, den die Nachwelt, nachdem „Aufklärung“ seinen Tiefsinn zum Trivialen verkünstelt hatte, als den Philosophen der deutschen Aufklärung abstempelte, uns Lebendigeres und Gegenwärtigeres bedeuten können.

Aber bis dahin ist der Weg noch weit. Inzwischen bleibt die engere Aufgabe, ihn recht begreifen zu lernen, in seiner geschichtlichen Stellung und im Gehalt seines Denkens. — —

Die Frage liegt nahe, ob wohl von der Philosophie selbst der Zugang zu Leibniz' Gedankenbau auf die rechte Weise gesucht wurde. Damals, als man sich auf ihn besann, führte noch Spekulation das Wort. Das war guter Boden für den grössten spekulativen Kopf der deutschen Vergangenheit. Doch kam die Entdeckung zu spät, um noch entscheidend in der Neubildung mitzuwirken. Und die Historiker der Hegelschen und Herbartschen Schule gewannen nicht so viel eigenes Werkzeug, um eigene Wege zum wiedergefundenen Bau aufgraben zu können. — Dass aber die Zeit der alleinseligmachenden Erfahrungswissenschaft dem gigantischen Werk ratlos gegenüber stand, ist nicht verwunderlich.

Eine Hochflut der Leibniz-Forschung kam mit der Verbindung von Philosophie und Wissenschaft im Zeichen der Erkenntnistheorie

herauf. Es entstanden die umfassenden Versuche, das System nach seinem wissenschaftslogischen Wahrheits- und Gegenwartswert zu durchleuchten. Sie konnten sich berufen auf enge sichere Zusammenhänge zwischen Leibniz' Spekulation und Leibniz' wissenschaftlicher Forschung und brachten Verwertbares genug an den Tag.

Aber ob sie den Kern der Sache treffen ist zu fragen. Sind Leibniz' vielspältige Begriffe nur Schnittpunkte wissenschaftlicher Problemlinien in logischer Verlängerung? Kann man die grossen Gedankenmassen, die darüber weit hinausreichen, als Gedankenphantasie eines „rationalistischen Dogmatismus" wegstreichen, bei Seite lassen, ohne dass der eigentlichste Sinn des Ganzen verloren ginge? Hat dies System kein Herz, hinter allen Begriffen und Einzelproblemen, von dem diese ihr Leben empfangen, vor und trotz aller Sonderbedeutung? Gibt nicht ein persönlich überzeitliches Weltgefühl dem Ganzen den lebendigen Wert, dessen Wirkung nicht gebunden ist an Wissenschaft und Lehre — ein Welt- und Daseinsgefühl, das auch den Denker inniger mit deutscher Vorzeit verbindet, als in Forschung und Problemlösung sich finden lässt? Hat also nicht Leibniz, über alles gelehrte Interesse hinaus, in viel tieferem, viel allgemeinerem viel persönlicherem Sinne uns Wichtigstes zu sagen, über zwei Jahrhunderte deutscher Geistesentwicklung hinweg?

Dass es so sein möchte, dazu wollen die folgenden Zeilen Andeutungen geben.

In der Philosophiegeschichte ist es alte Übung, Leibniz' Systembegriffe auf Fragestellungen Descartes', als seines unmittelbaren Vorgängers — und weiter dann auf Gedankenbildungen und Lebensgefühl der italienischen Renaissance, als des Geburtsorts der ganzen neueren Philosophie, zurückzuleiten; — unter Beifügung etwa noch der Einflüsse von der religiösen Reformation in humanistischer Fassung und Vermittlung. Das so erhaltene Bild ist allerdings wenig geeignet, auf die wahren inneren Quellen jener abstrakten „Gedankenphantasien" der Monadenlehre hinzuleiten, noch den lebendigen Gehalt darin ins Licht zu setzen. In Wirklichkeit wird mit solcher Darstellung der geschichtlichen Beziehungen nur ein sehr beschränktes Stück aus der Bildungsgeschichte des jungen Leibniz, doch nimmermehr seine geistige Abkunft ergriffen. Das gilt nicht nur für sein Verhältnis zu Descartes,

sondern, was von viel breiterer Bedeutung ist, für die Stellung im ganzen Zeitzusammenhang. Und es ist zu fragen, ob dieser selbst, auch von dem einen Denker abgesehen, bisher die rechte Fassung gefunden hat. —

Die Einsicht, dass die grosse Lebenswendung und geistige Wandlung, die den Anfang der europäischen Neuzeit bedeutet, nicht im 15. und 16. Jahrhundert sich vollzog, sondern im 13. und 14., und in ganz anderen Bewegungen, als man es seit Humanismus und Aufklärung glaubte, gewinnt zusehends Raum und dringt allenthalben in die Forschung ein; nur die philosophische Geschichtsschreibung hat davon noch kaum Notiz genommen. Und doch würde das Gesamtbild vom Werden der neueren Philosophie sich ändern müssen; und dies in einer Weise, die für die Einordnung und geschichtliche Wertung der deutschen Denker in den Zeiten bis auf Leibniz von unabsehbarer Bedeutung wäre.

Eine flüchtige Skizze zum neuen Bilde, im Hinblick nur auf unsere Leibnizfrage, sei gewagt. — In zwei grossen Strömungen kommt zuerst das neue Leben zum Sprechen und zur frühen Geistesblüte: Die eine führt von den englischen Inseln nach Nordfrankreich, die andere, nicht unabhängig von ihr, von der Provence nach Italien. Es ist die Erstere, die für die neuere und im Besonderen für unsere deutsche Philosophie von entscheidender Bedeutung wird. Mitten in der Hochscholastik und gleichzeitig mit deren gewaltigster Entfaltung setzt das neue Lebensbewusstsein sich durch, gestaltet sich Ziel und Begriff. Roger Bacon und, bedeutungsvoller noch, Duns Scotus und die um ihn — mit den Ausläufern Durand, Pierre d'Ailly, Gerson nach Frankreich übergreifend — machen den Anfang aus der zünftigen Theologie-Philosophie heraus.

Zugleich gewinnt die religiöse Gärung, die das Abendland erfüllt, deren Richtpunkt in der südlichen Entwicklung die einzige Gestalt des Franz von Assisi ist, im Norden, schritthaltend mit dem Aufwachsen der jungen Gotik und in deren engerem Ursprungsland, erste Gedankenform in der Mystik des Amaury de Bène und der Seinen; die breitet sich reissend aus und dringt, wie die einzige neue Kunst, nach Osten vor — über den Rhein.

Meister Eckehart wird der Vater der deutschen Philosophie, drei einhalb Jahrhunderte vor Leibniz. Die Kreise des Duns greifen in die seinen über. Von ihm an nimmt die unvergleichliche Bewegung der deutschen Mystik, aller Feindschaft zum Trotz,

ihren Siegeslauf durch die deutschen Herzen und bildet, mit den reichen Mitteln der selbstgeschaffenen heimischen Begriffssprache, den neuen Geist heran. —

Der grosse Zug wird bald durchkreuzt. Jahrhunderte der Zersplitterung folgen. Fremde Einflüsse wollen das Eigene ergänzen, verbessern — und durchkreuzen nur, zerstören. Nikolaus von Kues macht den gewaltigen Versuch, das Überkommene und das Werdende, das Heimische und das von Italien her Erfahrene in ein universales Weltsystem zu spannen. Er bleibt vereinzelt und unbegriffen; nur im Süden findet sich ein später Schüler: Bruno, von dem man hat glauben wollen, dass seine ureigensten Erfindungen Leibniz' Welt erfüllten — weil doch die Ähnlichkeit in Einigem so schlagend war. Aber die Bildung geistiger Tradition ist auch in der Philosophie nicht gebunden an die Vermittlung durch die fertigen Gebilde, und ist es um so weniger, je tiefer der Gedanke im Erlebnis wurzelt.

Die Saat der frühen Mystik geht auch in Anderen auf; unter aller Zerstreuung und Zerstörung wirkt deutsches Wesen weiter. Aus der neu gewordenen Daseinsliebe zieht die deutsche Naturphilosophie und Theosophie die Kräfte zur Bildung eines Natursystems, das im Einklang ist mit der gewonnenen Fassung von Gottessein und Seele. Agrippa von Nettesheim und der grosse Paracelsus, mit ihnen Schwenckfeld, Weigel und Franck sind Höhepunkte einer breiten Entwicklung. Von ihrem und von Luthers Geist nährt sich die gewaltige einsame Kraft des Jakob Böhme, als des letzten grossen Meisters in der deutschen Philosophie vor Leibniz.

Wie nun dieser aufwächst, da ist die Verwirrung aufs Höchste gestiegen. Jede reine selbständige Kraft ist verschüttet, in der von allen Bildungselementen aus aller Herren Länder aller Zeiten hoffnungslos verstaubten deutschen Bildung ist keine Luft mehr für den Selbstdenker. Doch er wächst gewaltig hinaus über die erstickende Kleinwelt. Und er kehrt sich nicht einmal ab von dem Gewimmel der Meinungen, der künstlichen Traditionen und zusammengesuchten Stoffe; er unternimmt es, sie umzubilden, sie einzufügen in eine Struktur, anzuschliessen an einen Kern. Er traut sich, gegen alle Zeitgefahr des Eklektizismus, die Spannweite eines Weltgedankens zu, der alles das noch mitumfassen kann, was er nicht selbst aus sich hervortreibt und in sich erlebt. Der Kern aber, die Gesinnung, die bildende Tendenz in ihm, der

Tiefsinn und die Richtung seines Blicks, die eigenste Haltung zu Gott, Welt und Dasein — die sind vom Wesen des Böhme, des Paracelsus, des Nikolaus, des Eckehart. Wenn die Monadenlehre „Phantasie“ ist, so sind es die Phantasien der deutschen Mystik und Naturphilosophie, sind es die Bilder des Kusaners und der Theosophen, die darin fortleben und neu werden; aus den gleichen Quellen strömt Gefühl und Sinn für diese wie für jene. Stoffe sind es, Einzelprobleme und -aufgaben, Begriffshilfen, Anknüpfung und Ausdruck, was Leibniz den Zahllosen entnimmt die er zitiert, und an die man darum anknüpft, wenn man von ihm spricht. Die innerlichst wirkende Tradition des Geistes aber war noch meist verschwiegen.

Leibniz' System erwächst, nicht anders als die Gedankenbildungen aller seiner deutschen Vorgänger, auf dem Boden einer religiösen Lebensstellung. Die überall durchdringende Zeitströmung, die von Renaissance und Humanismus her auf vollkommne Abtrennung der Philosophie von allem Religiösen hinarbeitet, findet in ihm den unbedingtesten Gegner. Doch ist es nicht anpassende Kombination von kirchlicher Glaubenslehre und überlieferter Weltweisheit, nach der Art noch der protestantischen Zeitphilosophie, die ihm genügen könnte. Die Erkenntnis des Göttlichen und Ewigen muss selbst zu den Grundlagen des Weltbegriffs und bis in seine Ausläufer hinein führen. So erstrebt es die heimische Tradition seit Eckehart; in dem einzigartigen Stück aus Leibniz' deutschen Schriften „Von der wahren Theologia mystica“ ist die innere Verwandschaft mit Händen zu greifen. Es gibt ein gar falsches Bild, wenn man, wie in soviel anderen Fragen den Eigenkern der Leibnizischen Welt vergessend über allerlei synkretistischen Zügen, die alles bedingende Ursprungsverbindung von religiösem und metaphysischem Erleben zu einer der „Versöhnungs-“ Absichten des weitherzigen Mannes verflacht. —

Wenn Leibniz immerfort „Gott und die Seele“ als das letzte und eigentliche Thema des Philosophierens anführt, auch da wo auf Körper Materie Natur die Forschung geht, so hat das eine nicht nur ernsthafter gemeinte, sondern vor allem sachlich durchgreifendere Bedeutung, als für die Metaphysik des Descartes die Titelbegriffe seiner „Meditationen“. Der Tendenzgedanke der Confessio Naturae durchzieht das ganze Lebenswerk; er ist es, der den Philosophen mit dem Wissenschaftler sich verbünden, ihn

auf so weite Strecken in die Naturerforschung sich vertiefen lässt: Kampf gegen Atheismus und Naturalismus, den „blossen Physikern" zum Trotz, doch gerade mit Beweiswaffen aus ihrem eigenen System. Die Kenntnis der „Naturgebräuche" an und für sich wäre ihm, darüber lässt Leibniz keinen Zweifel, soviel Hingabe nicht wert gewesen.

Die unablässige Fehde gegen die „Neuerer", gegen die alles überflutende Wirkung der Schriften der Hobbes Gassendi Descartes und ihrer Gefolgschaft bedingt immerfort Anknüpfung an Begriffe und Gesetze der Naturwissenschaft. Was man so oft vom Gelegenheitsakzent der Darstellungen aus Leibniz' Hand gesagt hat, gilt hier vor Allem. Der sachliche Ausgang des Systems liegt nicht in den Begriffen von Ausdehnung und Bewegung, sondern wirklich in denen von „Gott und Seele" und es heisst die innere Ordnung der Gedanken auf den Kopf stellen, will man diese zum Beiwerk von Anpassung und barocker Dekoration, und dafür die Bearbeitung des mechanischen Naturbegriffs zum Kern des Ganzen machen. Wie könnten auch die Begriffe der Metaphysik ursprünglich zu gewinnen sein aus einer Sphäre, die unbedingt nur zum bloss Phänomenalen gerechnet werden soll? Nicht als hypothetische Erklärung gegebener Erscheinungen, sondern als demonstrativer Bau auf dem Fundament einer spekulativ-apriorischen Ontologie will das Begriffsystem von Leibniz gelten.

Es sind die Gedanken zu jener reinen Seinslehre, in denen, des intuitiven Charakters entkleidet und in logische Gestalt gebracht, die Bildungsformen von Leibniz' Weltanschauung stecken; und in dieser Fassung beherrschen sie das ganze System. Immer ist es doch so, dass der philosophische Genius die persönlichsten Züge seines Weltbildes als das Selbstverständliche an sich der Diskussion vorausnimmt, und es ist die besondere Art spekulativer Denker, solche Vorwegnahme in Prinzipien mit dem Anspruch apriorischer Allgemeingeltung zu formulieren. Nun ist diese Erste Philosophie für Leibniz dem Hauptteile nach nichts anderes als „natürliche Theologie". Sie spricht von Gott nicht als dem Inhalt des Glaubens, sondern als dem in Wesenssätzen aufzuweisenden, und für den wahren Welt- und Daseinsbegriff unentbehrlichen Grund der Existenz und ihres Sinnes.

Dabei ist nicht die rationalistische Fassung das Charakteristische; darin steht Leibniz auf dem gleichen Grund etwa mit Thomas von Aquino. Die Vereinigung von religiöser Gewissheit und philoso-

phischer Forschung erfolgt aber jetzt nicht durch Vermittlung eines Stufenprinzips, das Jedem sein eigen Bereich zuteilte; hier wird wirkliche ursprunghafte Erkenntniseinheit angestrebt, wie das bei Eckehart geschah; durch keine Offenbarung und Tradition beengte (wenn auch etwa dadurch nach der Glaubensrichtung hin ergänzte) religiöse Spekulation. Ob diese mit dem Organe mystischer Intuition oder mit der diskursiven Vernunft arbeitet, ist erst spätere Frage. Das Wesentliche liegt in der Absicht, die grossen religiösen Grundfragen des Seins, die der Offenbarung und dem Dogma allein überantwortet waren, intelligibel zu machen, sie in einem reinen System von Ideen zu erfassen. Selbständige Wesensforschung auch im religiösen Gebiet gegen Abhängigkeit von der theologischen Tatsache, das bedeutete das Ringen von Eckehart, von Nikolaus und allen den anderen. Der „religiöse Universalismus“ ist die nächste Folge, „natürliche Theologie“ wird allen unmittelbar zugänglich, die zum Erkennen letzter Dinge Willen und Fassungskraft haben.

Unmöglich, dass diesem Wesensbegriff ein Widerspruch entstehen könnte aus Tatsachen und Eindrücken der Offenbarung. Hart stellt die neue Zeit ihr Selbstvertrauen und Unmittelbarkeitsgefühl überlieferter Abhängigkeit und betonter Spaltung entgegen. Nicht als ein neuer Lösungsversuch für das alte Kirchenproblem ist diese „Versöhnung von Glauben und Wissen“ zuerst zu verstehen, sondern als die programmatische Prägung eines umfassenden Daseinsgefühles. Nicht dass er rationalistischer Theologe, sondern dass er religiöser Denker war, bestimmt wurzelhaft die Struktur von Leibniz' Gedankenwelt. Der durch die Entdeckungen und Wertungen christlicher Religiosität vertiefte Blick will alle Züge von Welt und Leben in neuer Totalität zusammenschliessen. —

Leibniz' Philosophie ist religiöser Idealismus. Nicht die Tatsache und das Sein behalten das letzte Wort, sondern der Sinngehalt und die vollkommene Person. Im christlichen Gottesgedanken wird der persönliche Träger des objektiven Geistes gefasst. Alles Sein und Dasein ein Sinngefüge, im letzten Grund und Ursprung zur Person krystallisiert; der Wesensgehalt alles Wirklichen und Möglichen gegeben in den Ideen in Gottes „Verstande“, und die Auslese des Einen Wirklichen aus dem vielfach Möglichen, der Gehalt des Daseins bestimmt durch allesumfassenden immanenten Wertvorzug, zusammengezogen in den einen „Willen“ Gottes — der eben darum nicht „Willkür“ sein kann. Und eben diese

Scheidung zu den ersten Wahrheiten der Seinslehre gehörig: gälte sie nicht, so verschlänge (wie bei Spinoza) das Sein den Wert und das persönliche Leben. Das Letztbestimmende des Daseins ist aber nicht Sein als solches, sondern Geistesstruktur, Inbegriff alles Wesens und Wertes. Das, was ein Ding ist, und das, warum, wozu es ist, das allein ist Bestand an ihm, Idee, und liegt verankert im ewigen Geist; die Tatsache an und für sich kommt nicht einmal in Frage, ist nichts. Das Sein geht auf im Sinn; Träger und Quelle alles Sinnes aber ist zuletzt Person. —

Schon von hier aus ist entschieden über die Bedeutung von Raum und Zeit für die metaphysisch wahre Welt. Mit der Tatsache werden auch sie zum Belanglosen gerechnet, das nicht zur innersten Realität gehören kann. Im Sinngefüge gibt es wohl Beisammen, aber nicht isolierendes Gegeneinander, ausschliessende Undurchdringlichkeit, äussere Wirkung; in der Ideenwelt gilt nicht Veränderung, schiesst jede Ereigniskette zum zeitlosen Akt zusammen. Der Geist ist überall zugleich und ohne Zeit. So klang es bei Eckehart und bei Nikolaus durch; so wird es Ursprungsforderung für Leibniz — zu der er dann die begriffliche Fassung und die Vereinigung mit allen sonst gegebenen Ansprüchen erst finden musste. Notwendig und gewiss im Ursprung, aber zweischneidig und vielfach durchkreuzt stellt der Gedanke sich ihm in der Durchführung dar; vor allem will sich die Phänomenalität des Zeitlichen nicht vereinen lassen mit der fundamentalen Daseinsaufgabe der Seele und aller Kreatur. In der Mystik und bei Cusanus war dieselbe Kluft, und war nur scheinbar überdeckt; Leibniz' strenge Begrifflichkeit zeigt unvermittelt die Gegensätze mit einander. Es ist noch völlig ungeklärt bis heute, wie Leibniz den Phänomenalitätsbegriff verstand und durchzuführen dachte; klar und gewiss aber ist der religiös-idealistische Ursprung der darin beschlossenen Gedankengänge. —

In der personal-geistigen Fassung des Seinsgrundes begreift Leibniz aber zugleich doch dessen Unterschied vom Dasein, grundsätzliche Dualität von Gott und Universum. Wie Keiner in der Reihe vor ihm ist Leibniz sich der Gefahr des Pantheismus im neuen Welterlebnis bewusst. Darum vor allem besteht er, gegenüber allem Plotinismus in der deutschen Tradition — die auch ihm selbst wohl noch im Blute steckt — auf dem theologischen Schöpfungsbegriff.

Doch ringt mit der Ueberzeugung jener letzten Dualität und bleibenden Geschiedenheit die andere um Versöhnung — eben jene, die alle dem Pantheismus in die Arme treiben wollte: das beseligende Erlebnis der neuen Zeit von der Herrlichkeit des Daseins, der Majestät der gotterfüllten Natur, der Immanenz des Göttlichen in Seele und Dingen. Abkehr vom Diesseits, Misstrauen in Erdenwelt Natur Körper und Sinne — zum philosophischen System gefasst durch platonisierend dualistische Steigerung des aristotelischen Gegensatzes von intelligibler Form und sinnlichem Stoff — löst sich nun auf in religiös bestimmter höchster Daseinsliebe. Die schroffe Zweiheit, Weltpessimismus und Erlösungsglück, Bewusstsein des Lebens in der Unvollkommenheit und gottinniges Vertrauen, mit Spaltung und Feindschaft noch bei Eckehart, Cusanus, Böhme nachklingend in so Vielem, wird nun durch Leibniz aufgehoben in eine gewaltige, Zeit und Ewigkeit umfassende Daseinsbejahung, in den unbedingtesten vollkommensten Optimismus, der je philosophische Fassung gefunden hat. —

Nach der alten Unterscheidung von affirmativer und negierender Theologie ist Leibniz zur ersteren Art zu rechnen, die ja stets mit dem Schöpfungsgedanken verbunden ist. Gott ist ihm, der auflösenden Tendenz neuplatonischer Tradition entgegen, der „bedeutungsreichste Begriff“. Die Vollkommenheitsattribute Gottes nun sind ihm zugleich die Wesensgehalte der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit (entsprechend die primären Wesensinhalte des Erkennens). Der Sinn, der Logos vermittelt auch hier zwischen Gott und Welt, deren Dasein darum doch getrennt bleibt. „Gott ist von der Natur frei, und die Natur ist doch seines Wesens“ sagt Jakob Böhme.

Und da gibt es nichts Widerstrebendes und Fremdes ausser den Gottesattributen — nur deren Einschränkung; kein Stoff, den gottgeborene Form nur teilweise bewältigte, nicht Rückstand toter passiver schlechter Materie. Ausser Gott ist Nichts; von diesen beiden Faktoren der Schöpfung kommt dem zweiten auf keinem Umweg Positivität zu. Nicht nur das formhafte Beste entspringt und entspricht Gottes Wesen und Sinn, sondern Alles schlechthin; Unsinn und Unwesen im eigentlichen Verstande gibt es nicht. Die Welt, ob sie gleich Gott gegenübersteht, nicht selbst Gott ist, ist doch nach Wesen und Wert einheitlich durch und durch: Einheit die sich nicht spalten lässt in Geist und Materie, Intelligibles und Sinnliches, Gottähnliches und Gemeines. Vollkommene Gottes-

transzendenz im Dasein geht zusammen mit vollkommener Gottesimmanenz im Wesen. Wenn der begriffliche Unterschied von Form und Stoff bestehen bleibt, so wird diesmal die Daseinsfreudigkeit des Aristoteles betont, für welche die Ideen nicht jenseitiges Ziel der Sehnsucht, sondern allen Dingen ursprunghaft innewirkende Kräfte bedeuten. Stoff ist nichts als das Moment der Endlichkeit, der natürlichen und selbstverständlich hinzunehmenden Begrenztheit jedes Existierenden; weder ein Feindliches also, noch überhaupt, wenn man nicht unbillig diese Seite des Daseins isoliert, etwas das niederzieht, hemmt, zu beklagen wäre. Die Begrenzung ist zugleich der positive Sinngehalt des Einzelnen, das Aussondernde, in dem es sich individualisiert und seine einzigartige Aufgabe und Bedeutung übernimmt. Mannigfaltigkeit ist nicht weniger „intelligibles" Sein als Einheit; und das „Sinnliche" bildet kein Sonderreich neben diesem. So sind denn auch Körper und Seele nicht fremde und auseinanderstrebende Prinzipien, nicht zwei Seinsformen, zwei Substanzen gar (wie der Cartesianismus wollte, der darin so wenig vom neuen Lebensgefühl zeigte), sondern die beiden nach Sache und Sinn untrennbaren Aspekte kreatürlichen Lebens; in ihrer Einheit beide zu bejahen, wie geschaffenes und also eingeschränktes Dasein überhaupt Bejahung fordert.

Es hat nicht nur jede Existenz ihr zeitloses Wesen, ihre Idee, sondern es hat auch jede ihren unvergleichlichen und nicht zu ersetzenden Wertsinn, den höchsten der nur dafür gewünscht werden könnte. Dasein definiert sich als das eine System maximaler Vollkommenheit aus dem Stoffe der unbegrenzten „Möglichkeiten", die in den Ideen gegeben sind. Schöpfung bedeutet die Realisierung der mit „unfehlbarer" Sicherheit in der Logoswelt vorgezeichneten Auswahl des einen besten, höchstwertigen Systems; determiniert nicht durch Notwendigkeit des Wesens, deren Verfehlen ontischer Widerspruch wäre, sondern durch die Sinnstringenz des Wertes, mit dem Widerspiel der „moralischen Absurdität". — Nie wurzelte abstrakteste Begriffsbildung tiefer im letzten Daseinserlebnis religiösen Allvertrauens.

Hier ist der Ort des vielberühmten Satzes vom zureichenden Grunde, in dem man den Gesamtausdruck von Leibniz' aufklärerischem Rationalismus zu sehen gewohnt ist. Seiner Bedeutungen sind viele; das ontologische Prinzip vom Grunde hat zwei Hauptformen: das Sein ist restlos durchdrungen von Ratio — und: der

„zureichende Grund“ für alles Dasein ist das Prinzip des Besten. Nun ist zwar oft betont worden, dass „Vernunft“ in der Geschichte des Denkens nicht immer und nicht zuerst das eigentlich rationalistische Prinzip bedeute; doch denkt man, scheint es, weniger daran, dass solches für die Ratio nicht minder gilt. Dass alle apriorische Struktur, alle Wesensstringenz eine diskursiv-logische Kehrseite hat, berechtigt nicht dazu, diese als deren Kern anzusehen. Und wenn schon der Logiker Leibniz wohl dahin zielte, so muss doch darum nicht das innere Bildungsgesetz seines metaphysischen Systems, nicht der Kern seines Weltgedankens in dieses Schema passen.

Versteht man nun also Ratio in Leibniz' Prinzip nicht als den logischen Grund (was auch dem Satze die restlose Durchführbarkeit rauben müsste), sondern als den „Sinn“, so kommt man wiederum zurück auf jene Zweiheit von Wesen und Wert, wie sie hier in letzter Einheit gefasst werden soll: alles Sein ist bis ins Letzte sinndurchdrungen, von der Idee bestimmt und — Dasein bedeutet letzte Sinnsteigerung, höchste Wertverwirklichung, von unendlichen Kombinationsmöglichkeiten zeitloser Wesen sich abhebend. Der Optimismus erscheint als Steigerung des Idealismus. „Vollkommenheit ist nichts anderes als Quantität der Wesenheit“; und so tendiert jede Essenz aus sich zur Existenz, der „Konflikt“ der Essenzen löst sich im vollkommensten System. Der Satz vom Grunde, das Prinzip des Wesenszusammenhanges ist zuletzt Prinzip immanenter Teleologie und als solches das allbeherrschende Daseinsgesetz, — Leibniz' Determinismus im Gegensatz zu jedem seinslogischen (Spinoza) oder kausalen Determinismus ein teleologischer — von dem dann eine Sonderwendung sich als göttliches Vorherwissen und Vorausbestimmtsein gibt für alles was je ist und geschehen wird. Immanente Teleologie ist das erste und für Alles einzig entscheidende Daseinsgesetz. In dem System des Besten hat jedes Dasein seine sinnbestimmte Stelle; und an dieser Stelle ist es eben so gut und so vollkommen, als da nur eines sein könnte; jeder Wunsch nach Anderssein beruht auf einem Zuwenig an Einblick, verkennt den Zusammenhang. Je tiefer man eindringt in das Ganze, um so sicherer wird man alles Dasein konform dem höchsten Anspruch finden. — Nicht Rationalismus also, sondern höchstgesteigerte Sinngläubigkeit bezeichnet den tiefsten Grund von Leibniz' Welthaltung! Nur wenn man das Prinzip so versteht, begreift sich

auch die vielfache Anwendung und Ableitungskraft, die für Leibniz in ihm gelegen ist.

Das alles folgt für Leibniz schon ohne weiteres aus dem Begriffe Gottes, ist ihm enthalten in der wahren Gottesliebe. Wie wäre die möglich für den, der die Dinge da und dort anders, besser wünschen und, wenn er könnte, anders machen würde! Ist Gott der Schöpfer der Welt, so muss diese auch die Spuren Gottes allenthalben und ohne Rückstand zeigen. So auch im Menschen: kein Zwiespalt bleibt da, nichts Abzuwerfendes. Sinnlichkeit und Instinktleben haben ihren vollen Sinn an ihrer Stelle: Körper gehört zur Seele in jedem endlichen Wesen und für alle Ewigkeit. Diesseits und Jenseits, Leben vor und Leben nach dem Tode schliessen sich in eine homogene Reihe zusammen; der Begriff des Universums, das keinen Anfang und kein Ende in der Zeit hat, fasst beides in sich. Flucht von der Natur, vom Leibe, von den Affekten würde mangelndes Gottvertrauen zeigen — hier (als beim Gegenpol der Lehre Schopenhauers) ist es der Pessimismus der, auch in der eingeschränktesten Form, als „ruchlos“ gilt! Schon der Gedanke, dass im Dasein etwas indifferent stehen könnte zum Wert, ja der, dass etwas bloss als Mittel am Wert teilhaben könnte, wird schroff abgewehrt: darin vor allem schon erweist sich die mechanische Naturansicht der „Neueren“ als metaphysisches Unding. Die „Endursachen“ bestimmen alles was ist und wird, nicht blind wirkende Kräfte. Und es gibt keine blosse Masse, kein blosses Geschehen der „Bewegung“; alles was ist, ist „vernünftig“, ist Ausdruck des objektiven Geistes, der überall und bis ins Letzte Kleinste Vollendung zeigt.

Damit ist Leibniz' Lebensproblem der Theodizee gegeben, die unvermeidlichste Aufgabe für jede religiöse Stimmung, die aus umfassender Liebe — pantheistisch oder nicht — zu Dasein und Natur uneingeschränkt ja sagen will. Stoa und Neuplatonismus in religiöser Spätantike, Eckehart, Cusanus, Böhme, der ältere Helmont im Werdegang des neuen Geistes zeichnen die Möglichkeiten vor, auf denen Leibniz' aus ästhetischem Erlebnis gewonnener Lösungsbegriff der „Harmonie“ beruht: nach welchem kein Missklang von Sünde und Übel, den man in isolierter Einzelheit wohl genug erlebt, dem rechten Ganzen eingefügt und in ihm verstanden, als das bestehen bleibt, wie er sich gab; vielmehr zur Steigerung und zur Vollendung höchsten Einklangs wird und als das „Passende“ dann selbst den Schimmer der Vollkommenheit

empfängt. Die Versöhnung der Gegensätze, die die Mystik in Gott erschaute, überträgt so sich auf die Welt.

Die Ratio sufficiens, das Harmonieprinzip ist Gott; so trägt alles Wirkliche die Spur Gottes. So erhält die geschaffene Welt, sonst in schroffem Gegensatz gedacht zu der überlegenen Ordnung des Göttlichen, den höchsten Wert, der ihr sinngemäss zukommen kann. Jeder Beiklang des Bedauerns, jedes „Nur“ gegenüber ihrer Begrenztheit wäre verfehlt, Gott und Welt, beide werden rückhaltlos und jedes für sich geliebt, bejaht; doch ist es die Welt, die ihren Wert vom Göttlichen erhält, von ihm zu einer eigenen Form und Funktion entnimmt.

Ihr Sinn und ihre Aufgabe ist die Spiegelung Gottes; das ist, nach des Cusaners Vorgang, die Leibnizische Form des Immanenzgedankens. Das ganze Wesen Gottes krystallisiert sich in dem Akt der Schöpfung, in der Identität von höchstem Sinn und Wirklichkeit. So zieht denn auch das Universum die aktuelle Unendlichkeit in sich, die der christliche Gottesgedanke, allem Vollkommenheitsempfinden in der Philosophie des klassischen Altertums zuwider, als erstes Merkmal mit sich führte. Die Übertragung ist nicht neu; mit Duns und dann in gesteigerter Kraft mit Eckehart beginnt sie, und ihr neues Seinsgefühl wirkt in Nikolaus, dann in Bruno den Weltbegriff der neuen Zeit; seine Vollendung, die äusserste Steigerung bringt Leibniz, in dessen frühesten Schriften schon der Gedanke in aller Reife, wenn auch nicht mit den späteren Durchführungsmitteln, auftaucht. Tiefer als bei jenen allen dringt hier das Unendlichkeitsgefühl in die antike Weltordnung ein und wandelt sie um. Was immer wirklich sein mag, und sei es das Geringste, es trägt Unendlichkeit in sich, nicht nur in aristotelischer Möglichkeit, sondern gegenwärtig, notwendig, sinngemäss. Zeigt sich vorgebliches Sein als endlich fassbar, auszuschöpfen, so ist schon damit seine Irrealität bewiesen. Nur das Inkommensurable ist wirklich. Vollendete Unendlichkeit eignet der endlichen Kreatur; darin hält sie die Möglichkeit, Gott zu spiegeln. Unendliches und Endliches stehen im gleichen Gesetz, im gleichen Grundwesen; das Unendliche ist das Zunächstgegebene, das Vertraute, das Rational-sinnverständliche, nicht das Endliche, das, wo es als selbstgenugsame Abgeschlossenheit, schlechthin Begrenztes, sich behaupten will, vielmehr als „blosser Schein“ leicht zu entlarven ist. Nicht das Unendliche eine Fortsetzung und Steigerung des Endlichen, sondern das End-

liche eine spezielle Form und Spiegelung des Unendlichen: damit dringt die Kraft ursprünglichster religiöser Daseinsliebe vor bis zu den Sonderfragen der Wissenschaft — auf deren Boden dann neue Begriffsmittel und glückliche Bestätigungen für den grossen Gedanken sich finden.

Vom Gottesgedanken her ist so der Grundriss des Weltgebäudes vorgezeichnet, der allgemeine Stoff bestimmt. Es ist dann der andere Zielbegriff — die Seele — der zum inneren Aufbau weiterführt, die erfüllende Struktur des Ganzen bedingt.

Seit jenem radikalen Wechsel der Blickrichtung, den das Christentum, begleitet von Strömungen der späten Antike, heraufführte: alles geistige Interesse schliesslich vom Kosmos abziehend und der reinen Innerlichkeit mit der in ihr sich aufbauenden Welt zuwendend — war der Boden bereitet für den Gedanken, der dann in der neueren Philosophie eine so einzige Bedeutung gewonnen hat: Dass in der Selbstschau des Ich, im reflexiven Selbsterleben der Person die innigste Berührung mit der Gottheit nicht nur, sondern damit auch die einzig unmittelbare und sichere Grundlage für die wahre Erkenntnis der Umwelt zu erlangen sei. Augustin und vor allem Scotus Erigena legen den Keim — dem dann mit der Versöhnung von Seele und Welt, Vollkommenheit und Kreatur, wie sie von der beginnenden Neuzeit erstrebt und geglaubt wird, mit einem Male von überall die reichste Nahrung zufliesst. Durch das Icherleben zur neuen Seinserkenntnis durchdringen, die wahrhafte Welt zur gegebenen Seele suchen — nicht wie im Altertum Mensch und Subjekt zum gegebenen Kosmos: das ist treibendes Motiv in jenen Entwicklungszügen von Pierre d'Ailly und Raymond de Sabonde über Montaigne zu Descartes, von Petrarca zu Campanella, von Eckehart durch den breiten Strom der deutschen Mystik und Theosophie, über Nikolaus von Kues, Valentin Weigel, Paracelsus, zu Leibniz. Nirgends aber wird der Gedanke, als ein tiefstes Zeichen der Verschmelzung germanischen Wesens und christlicher Empfindung, so gross erlebt als in der deutschen Reihe; und keiner von allen Denkern zieht so die Konsequenz wie der Schöpfer der Monadenlehre.

Von hier aus, nicht durch bloss formal-ontologische oder gar wissenschafts-theoretische Erwägungen, wird Leibniz' Reform des Substanzbegriffs letztlich bestimmt. Die Welt der Scholastik, mit

den Mitteln der Antike ausgebaut, wurde die alte Überwertung des Allgemeinen nicht los — die doch so schlecht zu dem Kern der religiösen Lehre passte. In ihrem Dualismus fiel, was das Einzelne zum Einzelnen und Einzigen macht, auf die negative materielle Seite; als wenn nicht gerade im innersten Quell des christlichen Erlebnisses die Überzeugung vom unvergleichlich höchsten Daseinsgewicht der einzelnen Seele, der Person wurzelte! Das Erbe Plotins so gut wie das des Aristoteles brachte Zweideutigkeit und Versagen in dieser Frage mit sich. Je eindeutiger aber mit der Zeit jenes christliche Prinzip der individuellen Seele zum eigentlichen Grundwert des europäischen Kulturkreises sich herausbildete, um so dringlicher musste die Forderung nach philosophischer Neuordnung und Ablösung von der Antike in diesem Punkte werden.

Aber die geht nicht von den Männern aus, deren Weltgefühl von der neuen Wissenschaft sich nährt. Der Mechanismus führt zwangsläufig vom Individuellen ab — und nur krasse Seinsspaltung ermöglicht es Descartes, an der Einzelseele als Substanz neben der homogenen Weltmaterie festzuhalten; eine Ungelöstheit, der sich Spinoza dann, der pantheistischen Tradition willig hingegeben, mit der Konsequenz einer Gesamtheitssubstanz auch für das Seelische entzieht. Dies alles ist Gegnerschaft und polemische Anknüpfungsgelegenheit für Leibniz, nicht Vorbereitung und innerer Einfluss.

Es ist das Zeitalter ber Gotik, als das der wirklichen Loslösung von der antiken Form und des ersten Aufbaues ganz aus eigenem Vermögen, in dem auch diese Begriffswandlung sich durchringt. Mit der Erhebung des Individuellen zu Form und Idee legt Duns die erste Bresche in die scholastische Festung. Von da hört der Kampf für das Einzelne und dessen bezeichnendste und höchste Ausprägung in der individuellen Person nicht auf; der vielbesprochene Individualismus der Renaissance bedeutet nur einen Abschnitt in dieser grossen Bewegung. Im Durchsetzen des Einzelnen — nicht als logische Theorie und in der Tendenz, die der Name bezeichnet — hat der aufkommende Nominalismus seine eigentliche zeitgeschichtliche Bedeutung. Zugleich arbeitet, jedoch in der eigentümlichsten Verquickung mit ihrer pantheistischen Neigung, die deutsche Mystik für das neue Ziel. Die bedeutsamste begriffliche Erfüllung vor Leibniz erzwingt, mitten im Kampfe noch, Nikolaus von Kues. —

Dass der individualistische Gedanke einer von jenen wenigen grossen Motiven war, die vom ersten Selbstbesinnen an Leibniz' Bildungen bedingen, unabhängig von den jeweils für ihn verfügbaren Lösungsbegriffen und Zeitgegebenheiten, das haben noch jüngst entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen bestätigt (Kabitz). Individualistische Gestaltung schon der allgemein-ontologischen Grundlagen, unbedingte Abwehr jeder Art von pantheistischer Durchkreuzung, und dies in der ganz bestimmten Richtung auf die Umbildung des fundamentalen Seinsbegriffs nach dem Vorbild der Einzelseele: das bestimmt, vor allen Fragen von Materie und bewegender Kraft, von zusammengesetztem und einfachem Sein, Leibniz' Forderung nach einer nenen Definition der Substanz. Die wirklichen Ursprünge des Monadengedankens liegen hier allein.

Grundsätzlich steht für Leibniz dieses fest: dass unmittelbar, in Selbstgegebenheit das Sein nur durch reflexive Selbstschau zu fassen ist, und dass allein in solcher Erkenntnisstellung wie alle ersten ontologischen Kategorien so auch das Wesen der Substanz primär sich ergibt. Da sie selbst als Substanz sich weiss, kann die Seele erkennen, was überhaupt Substanz charakterisiert. Nun macht vor allem andern die Reflexion dieses klar: dass in der Konsequenz der Substanzdefinition nicht die Einzelseele zum Teile oder Modus umfassenderen Seins werden darf. Da sie vielmehr, trotz offensichtlich mangelnder Aseität, trotz Abhängigkeit von Gott in Schöpfung und Erhaltung, ihm nach der inneren Aussage gegenübersteht in Selbstheit, Selbstentscheidung, Selbstverantwortung als Person zu Person, so muss der Substanzbegriff auf beide, Seele wie Gott, anwendbar sein; auch Kreatur ist „Selbstand". Keinen ärgeren Feind für den wahren Weltbegriff weiss sich Leibniz (ausser nur dem Materialismus) als die „Monopsychiten", deren Weltseele die andern „einschluckt". So gibt das seelische Einzelwesen den Urtypus der Substanz ab. Was es zum Einzelnen macht, ist nicht Negation ursprünglicher Universalität, herabziehende Materie, sondern formhafte Position des einzig wirklichen Seins: „substantielle Form" in neuem Sinne.

Des Weiteren definiert Substanz sich als ursprüngliche Aktivität; Selbstand ist Selbstehen, Selbsttun, Handeln aus eigenem Vermögen. Auch darin erkennt man den Atem der neuen Zeit, der in Seele und Welt alles Sein und Leben zu Entwicklung und Tätigkeit wird. Mit Duns begann die Abwendung von den pas-

sivistisch statischen Zügen im scholastischen Intellektualismus; von ihm an reift stetig der Ausdruck für das Dynamische der Seele — auch in der Mystik, der Gegenwendung im letzten Gotteserlebnis zum Trotz. „Selbstentfaltung", Selbstentwickeln der inneren Keime, lebendige Tätigkeit stellt sich entgegen aller Geringschätzung tätigen Daseins, dem Einfliessen und der Bestimmung von aussen, der willenlosen Preisgabe an Gegebenes. Daseinskreise sind Kreise des Auswirkens, des Selbstentfaltens. Und alles Entfalten zielt auf Selbststeigerung, ist Streben nach der eigenen Erfüllung, nach „Vollkommenheit". In langem Ringen siegt ein selbst- und daseinsfreudiges Ethos über selbstverlorene weltabgewandte Kontemplation. Nicht nur die Seele, alle „Kreatur" gewinnt ein neues Leben.

Das sind die Ursprünge von Leibniz' Begriff der Kraft-Substanz. Das Sein der Seele ist Tun, ihr „Zustand" ein „Zustand der Veränderung". „Das Zeugnis innerer Erfahrung und unseres Bewusstseins" zeigt unmittelbar, dass „bei uns etwas Selbsttätiges vorhanden ist"; und das religiös-ethische Selbstgefühl sagt weiter aus, dass darin der Kern unseres Daseins ist. Jede Seele ist „eine Kraft, eine von der Macht Gottes verschiedene Wirksamkeit"; was wäre sonst Sünde. Also gehört Aktion wesenhaft zur Substanz. Die „inneren Handlungen der Seele" sind der Beweis für die „Absurdität der Lehre, die den endlichen Substanzen die Aktion absprechen" will. Liegt es in der Natur der geschaffenen Substanz, sich stetig zu verändern, ist alle Ruhe nur scheinbar, nur unmerkliche Veränderung, gehemmter Akt, so ist dies nirgends unmittelbarer zu verstehen, als an der Seele, die nur im Akte ist. Nicht ruhendes Substrat für ein Oberflächenspiel von Bewegungen und Wechsel, für das Kommen oder Gehen, Abnehmen und Abgeben von Attributen ist die Substanz, sondern das Prinzip der Selbsttätigkeit und Veränderung, das innere Leben ist im Kern selbst des beharrenden Wesens. Operari sequitur esse; actiones sunt suppositorum; aber nicht in dem Sinne, als ob das Sein auch ohne operari wäre, die supposita aktionslos sich denken liessen. Die im innersten Wesen und nach ihrem letzten Sinn und Wert stetig fliessende bewegte strebende Seele zeigt solche Ursprungseinheit in Selbstgegebenheit. Alles was handelt ist Einzelsubstanz; und jede Einzelsubstanz handelt ohne Unterbrechung. Das Selbstbewusstsein der Seele wiederlegt schlagend den Occasionalismus und bewahrt auch hier vor der pantheistischen Konse-

quenz. Nur als selbsthandelndes Prinzip, als Entelechie kann das Einzelwesen wirklich Substanz heissen.

Und wie in der Seele das Urbild der Substanz, so fassen wir in ihrem dynamischen Akt, in Begehren und Streben, das Prinzip aller und jeder wahrhaften Veränderung, des Werdens überhaupt. Ja der Ursprung der Zeitordnung selbst ist darin gegeben. Gerade von der Seelenherkunft des Substanzgedankens aus entsteht die Gegenforderung zu jener religiös-idealistischen Verweisung des Zeitlichen zum metaphysisch Unwichtigen und Unwirklichen. Zwar hält auch hier die Lehre vom „kompletten Begriff" die Prävalenz des überzeitlich ideellen Sinngehalts aufrecht — als die folgerichtige Ausbildung der mit dem neuen Individualismus seit Duns Scotus der bis dahin allein herrschenden Allgemeinidee zum Trotz durchgesetzten Idee des Individuellen. Auch wird der Akt selbst ursprünglich zeitlos gefasst. Aber die religiös-ethischen Aufgaben der Entfaltung und Vervollkommnung fordern Zeitrealität, ein metaphysisch reales Auseinanderlegen aller in der Individualidee zum punktuell zeitlosen Akt zusammengezogenen Stadien des inneren Lebens. Die Antinomik, die bei Eckehart und Nikolaus in aller mystischen Vergottung sich erhält, bleibt auch bei Leibniz ungelöst bestehen. —

Jede Art von mechanistisch verstandenem Wirken ist damit a limine abgewiesen: da dort Alles Gestossenwerden ist, ein Zentrum stets nur Kreuzungspunkt und Durchgang, nie Ursprung und selbsttätiges Anheben. Nicht im Stoss und seiner Kausalität zeigt sich die substantielle Kraft. Aber auch nach den scholastischen Begriffsfassungen bedarf es stets noch der Auslösung, des Anreizes von aussen, der Gelegenheitsursache, um Geschehn an der Substanz hervorzurufen. Wie wäre aber mit dem Selbstwert und der reinen Innerlichkeit der Person solche Abhängigkeit vom Äusseren verträglich. Von innen muss alles kommen, nicht nur die Fähigkeit und Spannung, sondern ebenso Auslösung und Wirkensbeginn. Spontaneität, aus sich beginnende und selbst dem eigenen Wirken Halt und Grenze setzende Kraft — nicht Kausalität, gleichviel in welcher Form, ist die dem wahren Substanzbegriff zuzuordnende Kategorie. Substantielles Wirken entspringt und verbleibt in der Innerlichkeit der Substanz, die reines Beisichselbstsein ist. So erst kommt es zu vollkommener Selbstheit, Einzelheit, zu geschlossener Individualität, in deren Eigensein Geschick und Zukunft ganz sich erfüllt.

So findet das grosse neue Lebensgefühl der Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung in Leibniz' Substanzbegriff die extreme Konsequenz. „Wir sind nur dem Anscheine nach dem Zwange unterworfen und befinden uns, streng metaphysisch genommen, in einer vollkommenen Unabhängigkeit von dem Einflusse aller Geschöpfe". Auch die unendliche Substanz wirkt nur insoweit auf die Seele, als diese samt ihrer Selbsttätigkeit ihr Dasein und Erhaltung verdankt; in den Gang ihrer Entfaltung und Entscheidung aber greift auch Gott nicht ein. Kein äusserer Einfluss gilt; was auch der Seele, der Substanz zustösst, es kommt aus ihrem Inneren, entspringt dem eigenen Vermögen und ist durch die eigene Natur „vollkommen geregelt und gegen alle Zufälle von aussen sichergestellt" — „durch eine vollkommene Selbstbestimmung". Erleiden ist nicht Folge äusserer Kraft, sondern Ausdruck für die Begrenztheit der inneren. Mit solcher Konsequenz erst ist für Leibniz die „immer gleichförmige Erhaltung unserer Individualität", als Grundlage für die Unsterblichkeit der individuellen Seele, garantiert.

Jede Einzelsubstanz ist ein Sein für sich, das, unabhängig von allem Äusseren, Umgebenden, sich selbst genügt. Das Vorbild vollkommenen Beisichselbstseins in religiöser Innerlichkeit bestimmt den Seinsbegriff. Was immer für das Einzelwesen Sein und Bedeutung haben mag, es muss in ihm selbst zu finden, dem eigenen Sein eingeordnet sein. Die fremde Aussenwelt fällt weg. — Dass aber die Isolierung nicht Verarmung bedeutet, dafür tritt jetzt der ontische Zusammenhang mit Gott ein! Durch seine Vermittlung zieht der Reichtum der Welt, aus deren kosmischer Verflochtenheit die Person sich losgelöst, in diese sich hinein. Eine innere Welt baut sich auf, nicht aus dem blossen Stoff von Sünde und Heil, wie in asketisch gestimmter Seelen- und Weltlehre, sondern in der ganzen verschwenderischen Fülle und mit allen Zügen der einstigen Aussenwelt. An die Stelle des realen Zusammenhangs, der das Einzelne in sich aufzulösen droht, tritt ideelle Verbundenheit durch Entsprechung: so wird Universalität in das einzig reale Individualsein selbst hineingenommen. Die Einzelseele wird fähig, das gesamte Dasein, die unendliche Welt selbst in sich zu fassen, sich ins Unendliche zu weiten. Jene Unendlichkeits-Vermittlung verbürgt ihr das. In den Spuren des unendlichen Gottes besitzt sie die ganze unendliche Welt. Nichts ist ihr grundsätzlich verschlossen von allem was ist, in ihrer unendlichen Selbstentwick-

lung hat sie nur zu entfalten, was sie dem Wesen nach besitzt. „Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles . . . doch verworren.“ Auf die Gegebenheitsform, den Vorstellungsgrad kommt es für den Seinsbegriff nicht an; das Wesentliche ist, dass so im Gottesursprung das isolierte Selbst den Weltzusammenhang wieder gewinnt. Der Gedanke vom Mikrokosmus, bei den deutschen Denkern vor Leibniz so innig vertieft, kommt hier zu einer äussersten Erfüllung. Jede Seele ist „wie eine Welt für sich, sich selbst genügend, unabhängig von jeder anderen Kreatur, schliesst das Unendliche in sich und ist, indem sie das Universum ausdrückt, ebenso dauerhaft, fortbeständig und absolut wie das Universum der Kreaturen selbst“. So wird, doch ohne solipsistische Verödung, in letzter Steigerung des Individualismus das Einzelne zum Einzigen. Zugleich aber, doch ohne Preisgabe der Person im Allverfliessen, das Selbst zur Welt. —

Dass nur das Einzelding Substanz ist, ist ontologische Notwendigkeit und gilt für jedes mögliche Dasein. Gott wie Seele als Person, Selbsttätigkeit — das steht fest vor allen Fragen der Welteinrichtung und der Werteordnung. Doch die Erfüllung des Einzelwesens mit der Totalität des Seienden durch die vollkommene Entsprechung des Inneren mit allem Äusseren: das zeigt die Spuren des höchsten Sinnes; der Grundsatz des Besten waltet da. Zwischen Gott und Seele besteht realer Zusammenhang — der einzige, den es gibt: in der einzig wirklichen Kausalität von Schöpfer (Erhalter) und Kreatur. Auch das ist metaphysische Notwendigkeit. So könnte jede Seele für sich und ohne alle Umwelt sein, gleichviel in welchen Inhalten sie leben würde. Aber das Sinnsystem des göttlichen Willens lässt solche Vereinzelung und Verzettelung nicht zu; es errichtet auf dem Grunde des realen Zusammenhanges einen alles umfassenden ideellen, der jedes Einzelwesen mit dem ganzen übrigen Dasein vereint, ohne doch ihm seine Selbstgenugsamkeit und Unabhängigkeit zu rauben. In den unendlich verflochtenen Beziehungen des Sinnsystems hat jedes Einzelne und jeder Zug in ihm seine Stelle; damit liegt schon im Einzeldasein mit „moralischer“ Notwendigkeit der innigste Bezug auf alles andere. Und da ist nichts zuerst oder zuletzt; es giebt kein Wesen, das nur Mittel wäre; ein jedes ist Selbstzweck, Selbstand — und Rücksicht, Beziehung auf alles Andere zugleich. Und diesen Sinnbezug nimmt es mit in die zeitliche Existenz, und bringt ihn darin zur Entfaltung. Als Gottesschöpfung ist

jede Kreatur Weltspiegelung. Durch die Gottesverbundenheit wächst jedem Wesen die Teilhabe an allem anderen Dasein, die „Sympathie“ mit allem Existierenden zu. „Prästabilierte Harmonie“ ist zwischen allem was in der Einzelseele vor sich geht und dem was „ausser“ ihr, d. h. im Inneren aller anderen Kreaturen geschieht. Indem die Seele nur aus dem „eigenen Schatze“, dem eigenen „eingeborenen“ Wesen ihre Inhalte, die „inneren Phänomene“ sukzessiv nach dem „ihr eingepflanzten Gesetz“ entfaltet, repräsentiert sie, in vollkommener und unfehlbarer Entsprechung, den gesamten Weltlauf. In der reinen Innerlichkeit ist die Gesamtheit alles Äusseren enthalten; nicht selbstgegeben, nicht durch Realeinwirkung übertragen, sondern durch die Vermittlung eines höchsten Ordnungsgesetzes nach seinem geistigen Gehalt repräsentiert. —

Auf solchem metaphysischen Grunde und Zusammenhang (dessen geschichtlicher Bezug zur deutschen Mystik und Theosophie ohne Weiteres erhellt — ein Blick auf Nikolaus von Kues zeigt alle Mittelsfäden) erwächst auch Leibniz' Erkenntnislehre — deren Prinzipien zur Illustration noch eben angedeutet seien. (Ausführlicheres und Belege in meiner Schrift über Leibniz' Methode der Erkenntnis, Kap. Erkenntnislehre und Monadologie).

Der Weg, den Descartes für die philosophische Fundierung aller Erkenntnis und Wissenschaft forderte: Rückwendung zum existenzgewissen Ich und seinem Ideengehalt, Erweiterung und Aufstieg zur unendlichen Substanz, Übergang endlich durch deren Vermittlung auf Aussenwelt und äussere Erfahrung — dieser hier nur zum Zwecke einer einmaligen Grundlegung zu beschreitende und auf solche „methodische“ Bedeutung beschränkte Umweg bezeichnet in Leibniz' metaphysischer Erkenntnislehre den unumgänglichen Verlauf eines jeden auf Aussenwelt und Dinge gerichteten Aktes. Da nach ihm grundsätzlich kein Berühren von Ich und Dingen, kein Hinüberwandern und Einfliessen des Äusseren ins Innere statthat, das Einzelwesen vielmehr unbedingt in seiner reinen Innerlichkeit verbleibt, so kann es keine Brücke von Sinneseindrücken und Willenseinfluss geben zwischen Seele und Aussenwelt. Nicht aus kausalen Vermittlungen, wo dann nur noch deren Wahrheitsgehalt durch Gott zu garantieren ist, konstituiert sich der Zusammenhang von Seele und Welt, sondern in der Gottesherkunft und im Gottesbezug allein ergreift die nach innen gewandte Seele das Universum der Dinge. Und dies nicht,

wie im Occasionalismus, durch eine mit jedem Akt einspringende Wunderkausalität Gottes, sondern durch die ideelle Vermittlung der Repräsentation.

Es ist nicht so, wie es nach den üblichen Darstellungen scheinen muss, als ob für Leibniz das Erkennen eine Sonderart des Repräsentierens wäre, oder gar im Grunde, als „Vorstellen", damit zusammenfiele. Vorstellung und Repräsentation der Monade entstammen ganz verschiedenen Zusammenhängen: jene dem Übergewicht des Seelisch-Subjektiven über alles Materielle und Dingliche in Leibniz' Seinserlebnis, diese der Ausgleichslösung für die Ansprüche von Einzelwesen und Weltsystem. — Die Monadenlehre kennt auch sowohl Repräsentieren ohne Vorstellung und Erkennen, als Erkenntnisse, in denen kein Repräsentieren mitspielt.

Erkennen als solches ist auch für Leibniz ein seelisches Erfassen von unmittelbar Gegebenem. Die einzige Haltung aber, in der solches Ergreifen möglich ist, ist die nach innen gewandte Reflexion, die Selbstschau der Seele. Das innere Objekt ist das einzig unmittelbare Objekt. Einzig in der Selbstschau des Ich kommt die Erkenntnis zum Sein. Die „Sonne" und „alles was ist, sehen wir in uns selbst und in unserer Seele".

Es muss nur der Begriff des Ich weit genug gefasst werden. Was wir innerlich erfassen, ist nicht nur die eigene Person, die Seelensubstanz, das Ich und seine Akte, sondern ebenso die „Ideen" dieser Akte: die identischen Gehalte ihres wechselnden Auftretens, Farben und Zahlen, Anschauungen und Begriffe, Konkretes und Abstraktes, Zeitlichkeits- und Ewigkeitsinhalte. Diese Ideen im Ich, die „inneren Phänomene" vor allem, werden bezeichnet als „das unmittelbare innere Objekt", sind das direkte Gegenüber des Subjekts, das es erfasst, durchleuchtet, „begreift".

Während aber beim Erfassen des Ich und seiner Akte die Erkenntnisbedeutung des inneren Objekts in diesem selbst aufgeht, ist der Intentionsgehalt der inneren „Ideen" nicht der eigentliche Gegenstand ihrer Akte. Ob sie intelligibel oder sinnlich sind, Stoffe der „ewigen Wahrheiten" oder der Erfahrungssätze, sie beziehen sich auf Äusseres. Hier tritt die Repräsentation ein, als eindeutige Zuordnung jeder inneren Gegebenheit — soweit sie nicht, wie beim Ich und seinen Akten Selbstgegebenheit von Existierendem ist — zu äusserem Sein und Dasein, des inneren Wechsels zu äusserem Geschehen.

Diese ideelle Entsprechung aber wird ermöglicht und wird garantiert durch den Realzusammenhang der Seele mit Gott als ihrem Schöpfer. Die in sich selbst vertiefte Seele erfasst sich als Gotteskreatur und ist damit auf Gott selbst bezogen. „Vermöge jener Kenntnis von der Seele kennen wir das Sein, die Substanz und Gott selbst". Gott ist das „einzige unmittelbare äussere Objekt" des Erkennens, weil hier allein das Innere mit dem Äusseren in realem Zusammenhang, dem der Schöpfung und Erhaltung, steht. Der Ausdruck ist leicht misszuverstehen: als ob hier nun doch einmal das Äussere selbst in sich vom Ich gefasst würde, als ob Erkenntnis hier real hinausgriffe aus dem Ichbereich. So ist es nicht: auch hier ist schon Repräsentation und insofern „mittelbares" Objekt. Die Kreatur ergreift nicht (wie die Mystik wollte) die unendliche Substanz selbst, in sich, sondern nur deren Projektion auf die eigene beschränkte Ebene; Gottes Bild fasst sie in dem Spiegel ihres Inneren. Dass aber der Spiegel den Abglanz von äusserer Realität gibt, das beruht eben auf jenem Realzusammenhang (dem einzigen den es gibt) und wird in ihm erlebt. Und darin allein besteht die Unmittelbarkeit in dieser Beziehung der Erkenntnis auf ein äusseres Objekt.

Alle sonstige Erkenntnis von Äusserem ist dagegen nur mittelbar, Erfassen von Inhalten, die in keiner direkten Realbeziehung zu den eigentlichen Erkenntnisobjekten stehen, sondern ihnen nur zufolge der prästabilierten Harmonie, d. h. des gemeinsamen Ursprungs aller Dinge im teleologischen System, eindeutig zugeordnet sind. Die Seele kann den Spiegel der Natur in sich fassen, weil sie ein Spiegel Gottes ist; wie die Welt nur als der vollkommenste Ausdruck Gottes, als Realisierung des Prinzips des Besten besteht, so wird sie auch nur als solche und nur zufolge dieser Funktion erkannt — in der Reflexion auf das eigene gottentstammte Ich. Als den uns mitgegebenen Lebensreichtum fassen wir die Welt, nicht als das, was unserer Einsamkeit gegenüber steht und uns beschränkte. Auch hier bleibt der Ton auf der Dualität und dem Personcharakter der letzten Grundlagen von Erkennen und Sein; die Formulierung des Zeitgenossen Malebranche, dass wir alles in Gott sehen, wird um des pantheistischen Zuges willen abgelehnt. Der Blick der Seele bleibt in ihr selbst beschlossen, auch da wo sie zum Erfassen Gottes und durch ihn hindurch zur Kenntnis der Welt vordringt.

Alles was die Seele erkennt ist ihr „eingeboren". Nicht nur

das Rational-Apriorische, sondern ebenso alles Sinnlich-Empirische. Das war es auch, worauf die Entwicklung in der Erkenntnislehre von Duns Scotus und Eckehart über Nikolaus und Valentin Weigel hinauslief. (Auch hier ist keineswegs Descartes der „unmittelbare Vorgänger“ von Leibniz!) Der „Schatz“ der Seele umfasst mit dem Gottesbild alles Weltensein, Umwelt, Vergangenheit, Zukunft jedweden Lebens. Nichts was je ist und sein kann ist mir fremd, mir äusserlich; alles kann ich in mir finden, wenn ich suche. Trennungen durch Raum und Zeit sind ohne letztgiltige Bedeutung. Die Möglichkeiten des Erkennens sind ohne Grenzen.

Alle Forschung und Erarbeitung von Erkenntnis aber besteht in der Klärung und Sichtung des inneren Besitzes, im Auseinanderlegen und gesonderten Begreifen des konzentriert Gegebenen. Die Sinnstruktur in den zunächst nur verworren und dunkel empfundenen Massen der „inneren Phänomene“ deutlich zu verfolgen, die Gründe herauszuschälen aus allem, was als bloss Faktisches sich gibt, die Gründe, die schliesslich alle in dem Prinzip des Besten sich vereinen — das ist der eigentliche Wert und Sinn aller Wissenschaft vom Wirklichen.

Und möglich wird diese eben durch die zwiefache Gegebenheit in uns: des Gottesabdrucks in der Seele, und des damit vererbten göttlichen Weltbildes. Mit dem Ersten hält das erkennende Subjekt die intelligiblen Ideen („Attribute Gottes“), repräsentierend die ewigen Ideen in Gottes Verstand und den einzigen Vollkommenheitsbeschluss in Gottes Willen; den Stoff der „ewigen Wahrheiten“, die das Apriorisch-Deduktive für alle Wissenschaft liefern. Die zweite Gegebenheit aber ist die „äussere“ Erfahrung in jeder Art und Form, das Aposteriori, die für ein endliches Wesen (das nie bis zum vollkommenen Durschschauen des ganzen Zusammenhanges und zur reinen Deduktion des Universums vom Apriori her gelangt) unumgängliche Grundlage aller Existenzaussagen. Mit den Mitteln der ersten Gegebenheit und Erkenntnis wird es möglich, die Analyse der zweiten, die sonst in der Unendlichkeit von lauter Einzelheiten stecken bleiben müsste, in grossen Zügen durchzuführen, und in dem Aufbau der Naturgesetze und der empirischen Prinzipien die Herkunft vom teleologischen Apriori für weite Strecken zu erkennen. —

Vom Personerlebnis aus ist Leibniz' Metaphysik fundamental als Pluralismus bestimmt. Doch ist die Vielheit der Seelen nicht bloss numerische Menge, bloss quantitative Unendlichkeit der Weltwiederholung. Jedes einzelne ist ein Einziges nach Wesen und Wert; einzig nicht nur in der inneren Geschlossenheit, sondern ebenso in der Art seiner Repräsentation des Ganzen. Gott denkt denselben Gedanken nicht zweimal; auf besondere Art trägt jede Seele seine Spur, auf besondere Weise stellt sie die Welt dar. Im universalen Bezug verliert sich nicht, erfüllt sich vielmehr erst der individuellste Wert. Jede einzige Seele bedeutet die Realisation einer einzigen Weltperspektive. Die Weltansichten aller Seelen sind „sämtlich verschieden und sämtlich wahr". „Indem Gott sozusagen von allen Seiten und auf alle Weise das allgemeine System der Phänomene dreht, das zu produzieren ihm gefiel um seinen Ruhm offenbar zu machen, und indem er so alle Seiten der Welt auf alle möglichen Weisen betrachtet . . . entsteht als Resultat jedes Blicks auf das Universum . . . eine Substanz, die das Universum ausdrückt, dieser Ansicht gemäss . . ." So wird die Welt, die schon an sich die Spuren Gottes in der aktuellen Unendlichkeit ihrer inneren Struktur trägt, in jeder Seele noch einmal geschaffen, gespiegelt in einzigartiger Beleuchtung; sie wird in unendlichen Seelen unendlich vervielfältigt. „In jeder Seele könnte man die Schönheit des Universums erkennen, wenn man alle ihre Falten auseinander legte"; aber gerade dass sie so in „Falten" zusammengezogen ist, in jeder Seele auf eigene Art, das steigert die unendliche Fülle unendlichmal. Es ist der alte Gedanke der individualistischen Mystik, der hier von Gott auf die Welt, als Gottesausdruck, übertragen — und von dieser dann auf ihn zurückgeleitet wird.

Gott und die Seelen — das ist für die christliche Metaphysik der Grundbestand des Seins, wesenhafter und gewisser als sonst irgend etwas. Und die Frage ist immer, was ausser diesem etwa noch die „Welt" bedeuten kann. Im mittelalterlichen Denken und noch bei Descartes sind die unsterblichen Seelen Wertinseln in einem Ozean vergänglicher Materie, mühsam sich behauptend und durchsetzend gegen die feindliche Flut; alles aussermenschliche Dasein ist da an sich indifferent und ohne Selbstwert, als Mittel hie und da zu achten, zu verwerten; doch meist als das die reine Ord-

nung Verwirrende und vom Wert Abziehende zu bekämpfen. — Die glühende Daseinsliebe und Naturverehrung des neuen Weltgefühles kann dabei nicht bleiben. Ihr Losungswort ist überall die Überwindung von Fremdheit und Feindschaft zwischen Seele und Welt, Mensch und Natur. So sieht des Franz von Assisi selige Liebe nur Brüder und Schwestern um sich in dem sonst tot und seelenlos geglaubten Dasein. Und so bereitet im Norden, den neuen Weisungen des Meister Eckehart nachspürend, Seuse und weiter Paracelsus den Boden für ein lebendiges Fühlen und Fassen alles Lebendigen. Nicht auf dem Boden von Descartes' Weltspaltung in Seele und Materie-Maschinen steht Leibniz' Weltgedanke, sondern auf dem der deutschen Naturphilosophie, mit ihrem Vitalismus und Psychismus. Wer „die Tiere zu reinen Maschinen erniedrigt", hat nicht die rechte Vorstellung „von der Majestät der Natur", als der Gotteswelt, in der es „nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes" geben kann.

Die schon im scholastischen und Cartesianischen Dualismus offengebliebene Frage fand zu Leibniz' Zeit die beiden radikalen Entscheidungen: nur Materie gibt es, und auch die Seelen sind Maschinen, und: nur Seelen, „Geister" sind, und alles Materielle, Aussermenschliche ist deren Traum und Vorstellung. Beides unmöglich für Leibniz: der Materialismus ist sinnwidrig schlechthin und schlägt aller sichersten Gewissheit ins Gesicht; aber auch Berkeleys Ausweg gilt ihm als „absurd"; das ist Herabwürdigung der Naturmajestät, ist Missachtung der Gotteskreatur, deren Selbstwert da zu Vorstellungsspiel und Seelennahrung verflüchtigt wird.

Die Träume der in sich beschlossenen Seelen sind „gut fundiert" — d. h. nicht etwa nur, dass sie „gut geregelt" sind und einander entsprechen, dass sie mit ihren Sonderperspektiven auf ein und dasselbe Weltbild, auf ein zentrales Phänomensystem bezogen sind. Sondern wie ich mit den Vorstellungen, die ich von Menschen um mich habe in meinem inneren Erleben, reale Seelen treffe, so bezeichnen alle die Bilder von den Tieren und den Pflanzen in meinen „inneren Phänomenen" reale Substanzen, mit allen den Grundattributen derselben, Einzelwesen nach der Art der Seelen. Alles Lebendige ist seelenähnlich, ist wie beseelt, soweit man nur den Begriff des Seelischen nicht unbillig auf das Menschlich-Geistige beschränkt. Und das setzt sich fort bis in die kleinsten Teileinheiten der organischen Wesen; überall sind

wieder Lebenseinheiten, zur höheren Gesamteinheit des Tiers, der Pflanze ideell gruppiert.

Und das Tote, das Unorganische, die Materie? Das scheint nur tot und materiell, ist in Wahrheit ein Gewimmel von unendlich vielen Einzelwesen, die alle lebendig, alle seelenähnlich sind. Was immer ist und in der Vorstellung gespiegelt wird, es ist substantielles Einzelwesen, individuell, immateriell, in reiner Innerlichkeit sich entfaltend, selbsttätig und durchaus selbstbestimmt, unabhängig vom äusseren Zufall. „Es würde weder der Ordnung noch der Schönheit noch der Vernunftgemässheit der Dinge entsprechen, wenn das Lebendige oder innerlich Tätige nur in einem kleinen Teile des Stoffes enthalten wäre. . .“ Die Welt des Stosses und der Kausalität ist nicht, als nur in der verworrenen, das Kleine übersehenden und zur Masse vermengenden Vorstellung. Kein Ding ist in sich je „im Zustand der Untätigkeit und Nutzlosigkeit“. Die höchste Achtung, die Kants Sittengesetz für jedes Menschendasein fordert: „niemals bloss Mittel“, wird hier dem geringsten Wesen und dem kleinsten Ausschnitt der Natur entgegengebracht. Aus „Lebensprinzipien“ (den Abkommen der Archeen des Paracelsus) und in deren ideeller Gruppierung, gegliedert nach der jedem einzigen zugeteilten Aufgabe der Gottes-Welt-Repräsentation, setzt alles Dasein sich zusammen. Was sich als homogen gibt, als Kontinuum, gleichförmig Wiederholtes, Fliessendes, alle Räumlichkeit und Ausdehnung, Masse und Bewegung — das zeigt damit allein schon, dass es nicht wahrhaft ist. Die Majestät der Natur duldet nichts indifferent Gleichförmiges und Undeterminiertes; nur Individuen sind da, die der eigenen und einzigen Entwicklung innerlich nachgehen. Der Satz Spinozas vom Negationscharakter aller Determination wird auf den Kopf gestellt: das Nicht-Determinierte, Nicht-Vereinzelte ist Negation des wahren Seins. Nicht Verschiedenheit und bunte Vielspältigkeit ist das Zeichen des Scheines, wie im antiken Denken und bei allen denen, die davon sich nähren; sondern gerade Gleichheit und Gleichförmigkeit, Ununterscheidbarkeit.

Die Versöhnung von Seele und Welt war die neue Aufgabe, da beide zu lieben sind als Gotteswerk und Ausdruck göttlicher Vollkommenheit. Der Pantheismus gab, indem er die Seele eintauchte in die vergöttlichte Welt, das Ursprungszentrum, den Ausgangswert auf: die Person. Leibniz geht den andern Weg: Annäherung alles Daseins an das Seelensubjekt, Einführung der

Prinzipien der Individualität, selbsttätigen Innerlichkeit, Selbstbestimmung in die Welt und alles Wirkliche, Zusammenschluss der unendlichmal unendlichvielen realen Einzelwesen in einem ideellen System, das jedem seine einzigartige Stelle und seine unvergleichliche Aufgabe verbürgt.

Das so entstehende grandiose Weltbild mit allen seinen weiten Perspektiven und Konsequenzen, wie auch mit dem Fragwürdigen und Ungelösten darin, kann hier nicht mehr beschrieben werden. Alles was den Gedanken von Gottesruhm, Unendlichkeitsrepräsentation und Weltfülle im Seelenbegriff anfrichtete, wird nun nochmal unendlich potenziert. Die grossen Intentionen des Nikolaus von Kues (den Zimmermann mit Recht als den eigentlichen Vorläufer Leibniz' charakterisiert hat) finden hier eine ungeahnte Erfüllung. —

Nur Eines sei noch erwähnt, nicht so sehr um der Vollständigkeit, als um der indirekten Bestätigung willen, die wir darin für den angedeuteten Weltanschauungsursprung der ganzen Monadenlehre zu sehen glauben: die von Leibniz geplante und als erreicht angesprochene Versöhnung von Monaden-Metaphysik und mechanistischer Naturwissenschaft. Bis dahin scheint das System geschlossen und ohne unüberwindliche Schwierigkeit — wenn man das eine vielbemerkte Rätsel ausnimmt, das mit der Ausdehnung des Monadengedankens von der Seele auf alle Inhalte des Universums entsteht: was heisst es, dass jede Monade die Welt repräsentiert, die doch allein nur aus Monaden mit der gleichen Funktion besteht . . . was könnte ein gegenseitiges Repräsentieren und Entsprechen von Wesen bedeuten, die nichts anderes sind und haben, als Repräsentation? — Aber überall da, wo die Verbindung mit dem Mechanismus einsetzt, springen die Risse auf, ergibt sich Unmögliches, entstehen Unbegreiflichkeiten, für die noch keine Interpretation das Lösungswort gefunden hat. Das zeigt mit aller Deutlichkeit, dass dieser Versöhnungszusammenhang, der Sachordnung nach, für den Systemgedanken Leibnizens hinterher kam, und sicherlich in keiner Form den Ausgang bildete.

Dass und weshalb es ein Lieblingsgedanke war für Leibniz: im rein Materiell-Mechanischen die teleologischen und immateriellen Gründe aufzuweisen, und dies mit den Mitteln der Wissenschaftslogik selbst, wurde erwähnt. Und zu dem polemischen Motiv der

Confessio Naturae kam für ihn noch dies hinzu: dass er, bei aller metaphysischen Gegnerschaft zum Mechanismus, sich dennoch so wenig wie irgend ein wissenschaftlicher Kopf des Zeitalters dem ungeheuren Eindruck entziehen konnte, den derselbe als wissenschaftliche Methode machen musste. So galt es denn Brücken zu schlagen von der Welt des Raumes und der Masse, der Kausalität des Stosses und der Bewegung zu seiner Welt des Unräumlich-Inneren und bloss Sinnverbundenen der immateriellen Einheiten, der Spontanität rein qualitativer, sich selbst treibender und beschränkender Entwicklung.

Zwei Brücken konstruiert Leibniz: die eine von der mechanischen Kausalität, die nur im „Detail" der Körperwelt statthabe, zum metaphysischem Prinzip hinter allem Einzelgeschehen; in den Bewegungsgesetzen, als den beherrschenden Wissenschaftsprinzipien alles mechanischen Geschehens, waltet nicht mathematisch-phoronomische Notwendigkeit, sondern teleologische „Ökonomie", Konvenienz. — Die andere vom Ausgedehnt-Zusammengesetzten zum Einfachen, vom äusserlich Bewegten zur inneren Tendenz und Entwicklungskraft. Wo Ausdehnung ist, ist wesenhaft auch Teilbarkeit ins Unendliche. Innerhalb der Ausdehnung kommt es nicht zu den Elementen, den einfachen Komponenten des Zusammengesetzt-Teilbaren. Also muss Zusammensetzung, Ausdehnung aus unräumlichen Einheiten „resultieren". So ist denn die Ergänzung des Mechanismus in der Metaphysik zu suchen! —

Der Übergang könnte leicht und klar scheinen, und doch wird da mit einem Schlage alles ungewiss und wirr. Wie können unräumliche Elemente das „Aggregat" des Räumlichen „zusammensetzen", und wie ist jenes „Resultieren" zu verstehen? Wie wird die innere Kraft zur äusseren, im Raume wirkenden, ja womöglich das Räumliche erst erzeugenden? Auf welchem Wege kann das Monadensubjekt sich zum realbewegten Körper verdichten, die innere Begrenztheit sich in Bewegungsbeharrung und körperlichem Widerstande äusseren? So viele Übergänge Leibniz zu bilden sucht in seinen Begriffsscheidungen von erster und zweiter Materie, von primitiver und derivativer Kraft — es wird nicht klar, wie der Zusammenhang gemeint sein soll; und keine Deutung hat bis heute den metaphysischen Sinn einheitlich fassen können. Solange die Körperwelt und die Monadenwelt parallel gedacht sind, als das Phänomen, das uneigentliche und verwischende Bild gegenüber dem wahrhaften Sein, kann ein Zusammenhang eben im Sinne

der Repräsentation noch aufrecht erhalten werden: der Raum symbolisiert in unvollkommener Weise die intelligible Ordnung; Bewegungen symbolisieren Tätigkeiten; Körper — Zuordnungen und teleologische Komplexe von Monaden; Widerstand und Elastizität — die innere Abgeschlossenheit und das Selbsthandeln; Kontinuität des Nebeneinander und der Wirkungen — die Formenerfülltheit und Systemverbundenheit der intelligiblen Welt; „Ökonomie" in den Bewegungsgesetzen — die Ökonomie in der Weltspiegelung der Monaden, u. s. f. Auch da allerdings würde die Durchführung im Einzelnen unübersteigliche Schwierigkeiten bieten.

Aber sowie das eine aus dem anderen hervorgehen, die Welt des Mechanismus durch die Fundierung in Monaden auch real sein soll, das Phänomen nicht blosser Schein und wirre Darstellung, sondern eigene, obzwar bloss abgeleitete und unselbstständige, Realität — bricht alles auseinander, was vorher in so einheitlicher Geschlossenheit sich gab. Charakter und Begriff des Phänomens wechselt von einer Darstellung zur anderen (Näheres und Genaueres in meiner schon zitierten Leibniz-Schrift); die Naturphilosophie und Prinzipienlehre eines aus der mechanistischen Wissenschaft erwachsenen dynamistischen Realismus ringt in den wechselndsten Formen und in der mannigfaltigsten Betonung um den Ausgleich mit dem Idealismus der ursprünglichen Monadenlehre — deren Herkunft wir anzudeuten suchten. Und es scheint, als ob an diesem Punkte ein gigantisches Bemühen scheiterte, das zu vereinen, was unvereinbar war und blieb. —

Das Absolute im Wahrheitsbegriff.

Von Johannes Volkelt.

---

1. Erkennen und Wahrheit, Urteilen und Wahrheit gehören unzertrennlich zusammen. Jeder Erkenntnisinhalt will wahr sein. Auch der problematisch Urteilende nimmt das Wahrsein seines Urteils als Idealfall. Wenn geurteilt wird: wahrscheinlich wird der Kranke sterben; oder: möglicherweise ist der Schüler dieser Aufgabe gewachsen, so ist freilich die Möglichkeit des Nichtwahrseins ins Auge gefasst; aber der Sinn des problematischen Urteils liegt doch darin, dass es in dem Wahrsein seine Erfüllung anerkennt. Das Erkennen wäre ein sinnloses Tun, wenn es nicht auf Wahrheit gerichtet wäre. Will oder kann ich mir in irgend einem Falle kein Verhältnis zur Wahrheit geben, so muss ich mich in diesem Falle des Erkennens schlechtweg enthalten. Bewege ich mich in einem solchen Fall dennoch in Urteilsform, so ist diese Form dann nur gewählt als Einkleidung etwa von Laune oder Affekt, als Ausdrucksmittel für Spiel und Scherz.

Welche wesentliche Seite am Erkennen wird denn nun als Wahrheit bezeichnet? Offenbar ist nicht der Erkenntnisakt als solcher mit Wahrheit gleichbedeutend, ebensowenig der Erkenntnisinhalt als solcher. Die Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ knüpft sich vielmehr an die Giltigkeit des Erkenntnisinhaltes. Wahrheit ist der gegründete Anspruch der Erkenntnisse auf Geltung.

Man könnte fragen, warum ich den Begriff „Anspruch“ in die Definition aufnehme, warum ich nicht lieber die Wahrheit einfach in die Geltung setze. Die Antwort besteht in dem Hinweis darauf, dass das Gelten mir nur in der Form des Gewissseins vom Gelten, d. h. als gegründeter Anspruch auf Geltung zu Bewusstsein kommt. Durch das Wort „Anspruch“ wird zum Ausdruck gebracht, dass die Wahrheit nur vom Standpunkt des Subjektes, nur von der Sphäre der Gewissheit aus zu verstehen ist.

Die volle Erfüllung des Geltungsanspruches ist für das Subjekt niemals vorhanden. Das Denken, so darf ich auch sagen, besteht nur als Fordern der Geltung des Denknotwendigen. Das Erfülltsein dieser Forderung bleibt immerdar für den Denkenden ein Jenseits. Mit Rücksicht hierauf ist es gesagt, dass die Wahrheit in dem gegründeten Anspruch auf Geltung besteht.

Nichtsdestoweniger liegt in der Definition zugleich die Erfüllung des Anspruchs. Der Anspruch auf Geltung ist nicht hohl und eitel, sondern „gegründet." Mit dem Anspruch auf Geltung ist zugleich die Gewissheit seiner Erfüllung gegeben. Nur wird dem Urteilenden die Erfüllung seiner Wirkung nicht leibhaftig gegenwärtig. Er ist der Erfüllung nur in der Form des Anspruchs, der Forderung gewiss.

Gemäss der von mir vertretenen Auffassung hängt der Begriff der Wahrheit an dem ursprünglicheren Begriff der Gewissheit. Zur Wahrheit kommen wir nur auf Grund des ursprünglichen Erlebens der Gewissheit. Sobald ich die Gewissheit der Denknotwendigkeit erlebe, bin ich im Reiche der Wahrheit. Die Gewissheit der Denknotwendigkeit versichert mich der Allgemeingiltigkeit, der Seins- und Wesensgiltigkeit; d. i. der Wahrheit. Es handelt sich hier also nur um eine Verschiebung in der Betonung. Wenn ich an dem Begriff „Gewissheit der Denknotwendigkeit" die subjektive Form des Gewissseins zurücktreten und statt dessen den denkend gewonnenen Erkenntnis-Inhalt mit seiner Giltigkeit in den Vordergrund treten lasse, so ist damit der Begriff der Wahrheit hergestellt. Also nur ein Zurücktreten, nicht ein Verschwinden der subjektiven Seite liegt vor. Der in der Definition aufgenommene Ausdruck „Anspruch" weist auf den subjektiven Faktor hin.

Meine Auffassung von Wahrheitsbegriff hat sonach eine subjektivistische und eine objektivistische Seite. Subjektivistisch ist meine Auffassung hinsichtlich der Art und Weise, wie die Wahrheit für unser Bewusstsein vorhanden ist; objektivistisch dagegen hinsichtlich des Gehaltes, den wir mit dem Begriff der Wahrheit meinen. Daher führt meine Auffassung keineswegs zu einer Relativierung des Wahrheitsbegriffes; vielmehr schliesst sie die Aufgabe in sich, das Absolute im Wahrheitsgehalt zur Geltung zu bringen.

Ich weiss sehr wohl, dass ich mich mit dem Hervorkehren der subjektiven Seite am Wahrheitsbegriff in Gegensatz zu der Denkweise, die in den „Kant-Studien" vertreten zu werden pflegt,

befinde. Dagegen führt mich die objektive Seite, die ich am Wahrheitsbegriff unterscheide, zu Gedankengängen hin, die teilweise wenigstens in der Richtung der Transzendentalphilosophie liegen. Daher mag es als nicht unpassnd erscheinen, wenn sich die folgenden Ausführungen im Rahmen der „Kant-Studien“ dem Leser darbieten.

2. Für manche Philosophen liegt der letzte Trumpf, den sie gegen die Vorurteile und Engen aller herkömmlichen Philosophie ausspielen, in dem Satze, dass auch die Wahrheit durch und durch relativ sei. Neben Vaihinger hat vor allem Nietzsche einen wahren Ansturm gegen die Wahrheit unternommen. Er will diesen Götzen von seinem Throne stossen. Wie alle absoluten Ideale, so müsse schliesslich auch die Wahrheit als absoluter Masstab aus der Philosophie der freien Geister verschwinden. Durch seine Schriften, besonders durch die nachgelassenen, geht ein höhnischer Hass gegen die Wahrheit. In immer neuen geistreichen Wendungen sucht er die Wahrheit als ein aufgeblasenes Scheingebilde hinzustellen, das nur für den dumpfen Gewohnheitsdenker von Glorienschein umgeben sei. Es ist, als ob sich für Nietzsche das Gefühl von unüberbietbarer Geistesfreiheit und titanenhafter Kühnheit vor allem durch die Sprengung der Fesseln, mit denen bisher das Wahrheitsideal die Geister eingeschnürt habe, erzeugt hätte.

Das Absolute im Wahrheitsbegriff leuchtet sofort hervor, wenn man sich auf den Sinn des Geltens besinnt. Wenn ich einem Urteil Geltung zuerkenne, so schliesst dies in sich, dass zwischen Gelten und Nichtgelten ein absoluter Unterschied besteht. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn gesagt wird: zwischen Richtig und Unrichtig, zwischen Wahr und Falsch besteht ein absoluter Unterschied. Wenn nicht zwischen Gelten und Nichtgelten, Richtig und Unrichtig, Wahr und Falsch das Verhältnis des Sichausschliessens bestünde und zwar ohne jedes Wenn und Aber, ohne jede Abschwächung bestünde, so wäre es überhaupt sinnlos, zu urteilen, zu behaupten, zu denken, zu erkennen. In der Unvermischbarkeit von Wahr und Falsch liegt das Absolute des Wahrheitsbegriffes.

Damit ist durchaus verträglich, dass das Erkennen sehr oft in die Lage kommt, blosse Hypothesen aufzustellen, sich mit wahrscheinlichen Ergebnissen zu begnügen, es bei Möglichkeiten bewenden zu lassen. Hierdurch ist die Wahrheit nicht im entferntesten in einen relativen Begriff verwandelt. In solchen Fällen

liegt allerdings die Sache so, dass das Erkennen in Ungewissheit darüber ist, ob das von ihm als Ergebnis hingestellte Urteil gelte. Allein nichtsdestoweniger liegt allen Hypothesen, allen Wahrscheinlichkeitsannahmen, allen problematischen Urteilen der absolute Unterschied von Wahr und Falsch als Masstab zu Grunde. Wäre Wahr und Falsch nicht haarscharf unterschieden, so wäre es sinnlos, einem Urteil auch nur wahrscheinliche oder mögliche Geltung zuzuschreiben. Wenn ich einem Urteil wahrscheinliche oder mögliche Geltung zuspreche, so ist damit nicht der Gegensatz von Wahr und Falsch aufgelockert oder verwischt; sondern es ist nur gesagt, dass es in diesem Falle ungewiss ist, ob das Urteil auf die eine oder die andere Seite des haarscharfen Gegensatzes von Wahr oder Falsch fällt. Der absolute Gegensatz von Wahr und Falsch ist sonach dabei vorausgesetzt. Dasselbe lässt sich auch so ausdrücken: jedes mit mehr oder weniger Ungewissheit ausgesprochene Urteil schliesst die unbedingte Überzeugung des Urteilenden in sich, dass, falls er den wirklichen Sachverhalt kennte, er mit absoluter Gewissheit zu sagen im Stande wäre, ob sein Urteil wahr oder falsch ist. Liefen die Grenzen der Begriffe „Wahr“ und „Falsch“ ineinander, so könnte ich einem Urteil auch nicht mit Wahrscheinlichkeit seinen Platz im Bereiche des Wahren oder des Falschen anweisen.

Auch darf der Relativist sich nicht darauf berufen, dass es Behauptungen gibt, in denen Wahres und Falsches sich mischt. Zweifellos gibt es zahllose Behauptungen, die in eine Fülle von Unrichtigem einen richtigen Kern enthalten, oder die in der Hauptsache richtig sind, dies Richtige aber durch allerhand unrichtige Zusätze entstellt aussprechen. Welcher logische Sachverhalt liegt hier für denjenigen vor, der als kritischer Beurteiler solchen Behauptungen gegenübersteht? Für ihn löst sich jede derartige Behauptung in die Aussage auf: diese bestimmten Faktoren darin sind richtig, jene anderen unrichtig. Diese Aussage aber schliesst (wie ich nach dem soeben Erörterten kaum hinzuzufügen brauche) die Voraussetzung in sich, dass zwischen den Begriffen „Wahr“ und „Falsch“ ein absoluter Unterschied besteht. Es könnte ja allerdings auch der Fall eintreten, dass ich als kritischer Beurteiler nur zu sagen wüsste: es ist mir ungewiss, ob diese bestimmten Faktoren in dieser Behauptung richtig oder unrichtig sind. Aber auch in dem Aussprechen dieser Ungewissheit liegt doch die Gewissheit von dem absoluten Unterschiede von Richtig und Unrich-

tig eingeschlossen. Wenn Gelten und Nichtgelten zwei ineinander schwankende Sphären wären, so hätte ich auch nicht einmal zu der Behauptung ein Recht, dass ich hinsichtlich des Geltens gewisser Faktoren im Ungewissen bin. Dann wäre nur reine Urteilsenthaltung am Platze. Was aber jenen Urteilenden selbst anlangt, der eine Behauptung aufgestellt hat, die der kritische Beurteiler als Wahres und Falsches vermischt enthaltend erkennt, so hat dieser natürlich die Behauptung im guten Glauben an ihre Giltigkeit aufgestellt. Auch bei ihm also lag dem Aufstellen der Behauptung die Gewissheit von dem absoluten Gegensatz zwischen Wahr und Falsch zu Grunde.

3. Bis zu welchen Überstürzungen in der Beurteilung des Wahrheitsbegriffs es ein mehr von Leidenschaft als von unparteiischem Forschungsbedürfnis getriebener Philosoph bringen kann, zeigt Nietzsche. Er erklärt kurzweg Denken und Erkennen für etwas Erdichtendes und Fälschendes; nicht nur das absolute, sondern selbst das relative Erkennen sei eine Fiktion. Er hält es für möglich, dass das Logische in einem Grundirrtum wurzle. Unser Erkennen ist ein „Zeichen-Apparat", alle Zeichen aber sind „lauter Schein und Trug". Er sieht in der Logik „eine Art von Unvernunft und Zufall". Ihm gilt es als ein Vorurteil, dass „Urteilen wirklich die Wahrheit treffen könne". Er führt alles Logische auf „psychologische Optik" zurück. Vor allem tritt seine Überzeugung hervor, wenn er sagt: „Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von Wahr und Falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins — verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?" So liegt denn „das Wesen der Wahrheit" allein in der „Wertschätzung: ich glaube, dass das und das so ist". Oder in anderer Wendung: Wahrheit ist ein anderes Wort für den „Willen zur Macht" [1])

---

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 34; Nachgelassene Werke, Bd. XIII, S. 23, 89; XIV, S. 19, 29, 34, 40, 43, 46; XV (1901), S. 273, 277, 280, 281, 287 und an zahlreichen anderen Stellen. Ebenso heisst es bei Vaihinger: „Die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum sind also ebenso verschiebbar wie alle solche Grenzen, z. B. zwischen „Kalt und Warm"; „zwischen Wahr und Falsch sind keine so schroffen Grenzen, wie man gewöhnlich anzunehmen beliebt" (Die Philosophie des Als Ob; 2 Aufl., S. 193).

Man fragt sich erstaunt: wie durfte denn Nietzsche seine erkenntnistheoretischen Sätze überhaupt nur aussprechen? Wenn es wahr ist, dass alles Erkennen Fälschung ist, dann wäre doch das Erkennen auch dieser Wahrheit rein unmöglich.[1]) Indem Nietzsche sagt: alles Erkennen ist Fälschung, so nimmt er ja sein eben damit kundgegebenes Erkennen davon aus. Und gerade ein Erkennen der allerschwierigsten Art wäre damit geleistet. Schon oft ist in dieser und ähnlicher Weise das Unhaltbare des Relativismus dargelegt worden.[2]) Da indessen der Relativismus in immer neuen Gestaltungen auftritt und sich als die Befreiung des Denkens von unerträglichen alten Fesseln gebärdet, ist es nötig, immer und immer wieder die einfachen Überlegungen, an denen er scheitert, in Erinnerung zu bringen. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass gerade durch Nietzsche dem Relativismus manche Anhänger gewonnen worden sind. Darum ziehen diese Darlegungen Nietzsche mannigfach heran. Andererseits sollte man freilich glauben, dass gerade Nietzsche auf besonnene Leser hinsichtlich des radikalen Relativismus augenöffnend wirken müsste. Auf Schritt und Tritt bekommt der Leser die im höchsten Masse herrische, fast beleidigend-dogmatische Art zu spüren, mit der Nietzsche seine moralphilosophischen, psychologischen, metaphysischen Lehren verkündet und alle bisherige Philosophie mit der stärksten Missachtung als Gouvernanten-Weisheit behandelt. Dies tut derselbe Philosoph, der seiner Philosophie den Satz, dass alles Erkennen (also auch das Nietzschesche) Fiktion ist, zur erkenntnistheoretischen Grundlage gibt![3])

---

[1]) Solchen sich selbst aufhebenden Sätzen begegnet man überaus oft bei den radikalen Relativisten. Der Relativismus ist die „Erkenntnis von der notwendigen relativen Art aller Erkenntnisse"; die relativistische Anschauung ist „eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit" (Kleinpeter, Der Phänomenalismus (1913); S. 133, 134, 171). Wird die Relativierung aller Erkenntnisse als notwendig erkannt, so ist mindestens diese Erkenntnis — und sie ist grundlegender Art — nicht relativ.

[2]) Beispielsweise von Rickert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 592f.; Der Gegenstand des Erkennens, 2. Aufl., S. 232ff.); von Jonas Cohn (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, S. 485); von Bruno Bauch (Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie; im Logos, Bd. 5 [1914], S. 151, 157ff.); von Fritz Münch (Erlebnis und Geltung [1913], S. 34ff.).

[3]) Auch bei dem Lesen der „Philosophie des Als Ob" drängt sich dem Leser auf Schritt und Tritt dieses Bedenken auf. Man liest etwa: das Denken ist „eine stetig und allmählich ansteigende Verfälschung der

4. Sehen wir nun genauer zu, so legt sich das Absolute im Wahrheitsbegriff nach zwei Seiten auseinander: entsprechend dem Sinne des Geltens. Insofern das Gelten die Bedeutung von Allgemeingiltigkeit hat, kommt dem Absoluten im Wahrheitsbegriff ein anderer Sinn zu, als wenn man das Gelten als Seins- und Wesensgiltigkeit ins Auge fasst.

In der ersten Hinsicht bedeutet das Absolute der Wahrheit, dass jede richtige Erkenntnis schlechtweg für das Denken überhaupt gilt. Wie und wann und wo auch immer Denken vorkommen mag: das als wahr Erkannte fordert von ihm mit unbedingtem Recht Anerkennung.

Hiermit ist der volle Gegensatz zu der Meinung ausgesprochen, dass die Wahrheit des Erkannten immer nur eine Wahrheit mit Rücksicht auf die Gattung Mensch bedeute; zu der Meinung also, dass anders organisierte Wesen als der Mensch möglicherweise auch ein anderes Denken, andere Denknotwendigkeiten, andere logische Normen aufweisen. Zugleich schliesst dieser Gegensatz zum Anthropologismus die unbedingte Ablehnung der Anschauung in sich, dass die Ueberzeugung von der Allgemeingiltigkeit des Logischen sich nur durch die bisher festgestellte Uebereinstimmung Aller oder der Allermeisten gewährleisten lasse. Nicht etwa die induktive Methode überhaupt also ist durch jenen Absolutheitscharakter der Wahrheit verworfen, sondern nur die Ansicht, dass der Grundsatz von der Allgemeingiltigkeit des Denknotwendigen durch Induktion, durch Stimmenzählung zu Stande komme.

Zum Relativismus in diesem Sinne bekennen sich naturgemäss alle Philosophen, die das Denken ausschliesslich unter biologischen Gesichtspunkt bringen. Bei Petzoldt beispielweise, dem Anhänger von Avenarius, wird die „Charakterisierung eines Inhalts als eines wahren“ darauf zurückgeführt, dass sich unser Zentralnervensystem in einer Art Kampf um seine Selbstbehauptung befindet.[1]) Ueber-

Wirklichkeit“ (S. 176). Unmittelbar darauf vertritt Vaihinger, und sogar ohne alle Einschränkung, den Satz, dass die „Psyche“ eine „nach psychomechanischen und psychochemischen Gesetzen“ arbeitende, kraftersparende „Maschine“ ist, die in den Organismus hineingesetzt ist, um ihn zu möglichst raschem und elegantem Vollziehen seiner Bewegungen zu befähigen. Man sagt sich: wenn nach Vaihinger alles Denken die Wirklichkeit verfälscht, so muss doch wohl auch diese Lehre Vaihingers (und sie beruht doch auf Denken) die Wirklichkeit verfälscht haben.

[1]) Joseph Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (1900); Bd. 1, S. 189.

haupt aber werden alle reinen Empiristen (unter welchem Namen sie auch auftreten mögen) zum Anthropologismus in der Auffassung der Wahrheit geführt. Wenn John Stuart Mill in dem Satz vom Widerspruch „wie in anderen Axiomen eine unserer frühesten und naheliegendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung“ erkennt,[1]) so ist damit unmittelbar ausgesprochen, dass die Geltung der Axiome nur für die Gattung Mensch als sicher besteht. Es ist bezeichnend, dass Theodor Gomperz, der sich zum Positivismus bekennt, sich den Satz des Protagoras: „Aller Dinge Mass ist der Mensch“ (wobei er „Mensch“ in dem Sinne von „Menschennatur“, „Menschengattung“ nimmt) zu eigen macht.[2]) Aber auch wenn Friedrich Lange die Notwendigkeit der allgemeingiltigen Sätze aus der „physich-psychischen Organisation des Menschen“ herstammen lässt,[3]) so liegt darin unmittelbar die Vermenschlichung des Wahrheitsbegriffes. Und etwas Ähnliches ist bei Benno Erdmann der Fall, der sich als absoluten Phänomenalisten bezeichnet. Die Undenkbarkeit des kontradiktorischen Urteils, so sagt er, beweise doch nur, dass die apodiktischen Urteile „Bedingungen unseres Denkens wiedergeben.“ Es lasse sich keine Bürgschaft dafür gewinnen, dass „die Bedingungen unseres zugleich die Bedingungen jedes möglichen giltigen Denkens“ sind. „Wir wissen nur von unserem Denken und können nur von diesem wissen.“[4]) Bei vielen anderen Philosophen findet sich dieser Anthropologismus noch weit schroffer hervorgehoben. Richard Shute beispielsweise weist auf die Verschiedenheit der Wahrnehmungen und Gefühle bei ver-

---

[1]) J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik; übersetzt von Gomperz, Bd. 1, S. 298.

[2]) Theodor Gomperz, Griechische Denker; Bd. 1 (1896), S. 361 ff. 364. Wenn der strenge Positivist Ernst Laas, der sich den Protagoras geradezu zum Führer erkoren hat, trotzdem die absolute, unveränderliche Wahrheit der logischen Gesetze, der mathematischen Sätze, ja auch der Grundlagen der Naturwissenschaft vertritt (Idealismus und Positivismus, Bd. 3 (1884), S. 669 ff.), so wird er hiermit seinem Standpunkt gänzlich untreu.

[3]) Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 6. Aufl. (1898), Bd. 2, S. 30 f.

[4]) Benno Erdmann, Logik, Bd. 1, S, 527 f.; vgl. S. 381 f. Ein für allemal weise ich auf die meisterhafte Auseinandersetzung Husserls mit dem anthropologischen Relativismus im ersten Bande der logischen Untersuchungen (S. 116 ff.) hin. Ein gutes Stück Weges gehe ich hierbei mit ihm zusammen.

schiedenen Menschen, auf die von der Geschichte auf allen ihren Blättern bezeugte Wandelbarkeit der menschlichen Vernunft hin. Den Begriff notwendiger Wahrheiten sieht er daher als völlig widersprechend an.[1])

Wiederum ist es Nietzsche, der vielleicht stärker als irgend ein anderer Denker den Anthropologismus im Wahrheitsbegriff unterstreicht. Besonders in der nachgelassenen Schrift „Der Wille zur Macht" kommt er hierauf zu sprechen. Die Kategorien der Vernunft drücken nichts aus als eine „bestimmte Rassen- und Gattungszweckmässigkeit." Der Sinn der Wahrheit liegt allein in der Tatsache, dass eine bestimmte Tierart nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit ihrer Wahrnehmungen gedeihen kann. Die Vernunft ist, so wie der Euklidische Raum, „eine blosse Idiosynkrasie bestimmter Tierarten". Der Satz vom Widerspruch bedeutet nur den subjektiven Erfahrungssatz, dass es uns bisher misslungen ist, dasselbe zu bejahen und zu verneinen. Der Sinn der Erkenntnis ist „streng und eng anthropozentrisch und biologisch zu nehmen".[2]) Der Zusammenhang dieser Sätze Nietzsches mit seinem biologischen Utilitarismus geht uns hier nichts an.

5. Hätte die Wahrheit den Sinn, Wahrheit nur für den Menschen zu sein, so wäre dies mit der Vernichtung des Wahrheitsbegriffes gleichbedeutend. Dieser Satz ist von zwingend einleuchtender Kraft, sobald man sich ernsthaft darauf besinnt, was man mit dem Wahrsein einer Behauptung meint.

Wenn ein Physiker das Fallgesetz ausspricht, so behauptet er damit, dass alle Fallvorgänge in der uns bekannten Körperwelt diesem Gesetze gemäss verlaufen. Er kann ohne Gefährdung seines naturwissenschaftlichen Standpunktes zugeben, dass es erkennende Wesen geben mag, die in einer gänzlich anders gearteten Körperwelt leben, oder für die überhaupt so etwas wie eine räumliche Welt nicht existiert. Für diese Welt nun freilich, von der diese fremdartigen intellektuellen Wesen umgeben wären, würde dss Fallgesetz nicht gelten. Dagegen würden diese nichtmenschlichen Wesen, wenn sie über diese unsere Körperwelt zu urteilen hätten, notwendig zu derselben Behauptung kommen, wie unsere Physiker: zu der Anerkennung des Fallgesetzes für diese den Menschen

---

[1]) Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet von Karl Uphues (1883), S 12 f., 234 ff.

[2]) Nietzsche, Der Wille zur Macht; Bd. 15, S. 274 ff.

umgebende Körperwelt. Das Absolute in der Wahrheit des Fallgesetzes besteht also darin, dass schlechtweg jedes, auch ein ausser- und übermenschliches Denken, falls es nur in die Lage gebracht würde, unsere Körperwelt zum Gegenstand seines Erkennens zu machen, der Giltigkeit des Fallgesetzes für diese Welt zustimmen müsste. Die Tatsachen unserer Körperwelt müssten von diesen ausser- und übermenschlichen erkennenden Subjekten mit genau derselben Logik bearbeitet werden, mit der sie unsere Physiker bearbeiten. Wer da behauptet, dass die Tatsachen des freien Falles von andersartigen intellektuellen Wesen mit einer prinzipiell anderen Logik behandelt werden und daher diese ausser- oder übermenschlichen Forscher zu einem prinzipiell anderen Fallgesetz führen könnten, und dass diese andersartigen Logiker hiermit von ihrem Standpunkte aus ebenso Recht haben würden wie die irdischen Physiker von dem ihrigen: der spottet widerwillig seines eigenen Wahrheitsstrebens.

Oder man nehme den Satz: unserer Buntfarbenempfindungen ordnen sich der Qualität nach zu einer stetigen, in sich zurücklaufenden Aufeinanderfolge. Es mag sein, dass es erkennende Wesen gibt, die in völlig anderen Farben leben, oder für die es überhaupt keine Farbigkeit gibt. Hierdurch wird die Wahrheit jenes Satzes nicht im mindesten gestört. Nehme ich dagegen an, dass die andersartigen intellektuellen Geschöpfe, falls sie über die uns gegebene Farbenwelt zu urteilen hätten, zu einer Leugnung des sogenannten Farbenkreises kämen, so wäre damit der Wahrheitsanspruch jenes psychologischen Satzes, und damit der Psychologie überhaupt, nicht etwa nur relativiert, sondern einfach weggeblasen. In den Sätzen der Psychologie liegt die denknotwendige Forderung, dass jedwedes denkende Subjekt, mag es auch mit einem von dem menschlichen grundverschiedenen Empfindungs- und sonstigem Seelenleben ausgestattet sein, sobald es über die Vorgänge des menschlichen Seelenlebens zu urteilen hätte, auf Grund derselben Art des logischen Verknüpfens und Bearbeitens genau zu denselben psychologischen Feststellungen gelangen müsste.

Jetzt erkennt man: mit der Anthropologisierung des Wahrheitsbegriffes wäre gesagt, dass es mehrere von einander prinzipiell verschiedene Arten der Logik, mehrere mit einander unvereinbare Formen der Denknotwendigkeit gebe. Das Denken würde zu einem belanglosen Spiel, zu einer sinnlosen Gebärde, wenn die Logik unseres Denkens nur für den Intellekt des Menschen gälte nnd

ihr andere prinzipiell abweichende Formen der Logik als gleichberechtigt zur Seite träten. Es besteht ein unerbittliches Entweder-Oder: entweder führt sich das Logische in allen Verknüpfungen des Denkens überhaupt auf eine und dieselbe Logik, auf die eine identische Denknotwendigkeit zurück; oder es gibt überhaupt nichts, was logisch oder denknotwendig heissen dürfte.[1])

Jetzt lässt sich auch die auffallende Tatsache, dass es zum teil höchst hervorragende Denker sind, von denen dem Wahrheitsbegriff eine blosse Geltung für den Menschen gegeben wird, wenigstens einigermassen erklären. Es spielt bei ihnen mehr oder weniger die Verwechselung herein von zwei wesentlich verschiedenen Veränderungsmöglichkeiten in dem Gepräge des Geisteslebens. Es steht ihnen die Möglichkeit vor Augen, dass es intellektuelle Wesen geben könnte mit anderen Formen des Empfindens und Anschauens, mit anderem Vorstellungsverlauf, mit anderen Gefühlen, als sie uns Menschen bekannt sind. Die Möglichkeit eines solchen Andersseins scheint ihnen für die Bedeutung und Tragweite des menschlichen Erkennens schwer in die Wagschale zu fallen, und sicherlich mit Recht. Dabei schiebt sich ihnen aber die Vorstellung unter, als ob mit jenem möglichen Anderssein des Gepräges unseres Empfindungs-, Anschauungs-, Vorstellungs-, Gefühlslebens die Möglichkeit einer anderen Logik, einer anderen Denknotwendigkeit, einer anderen Wahrheit gegeben wäre. So wird aus dem Satze, dass die für die menschliche Tatsachenwelt geltenden Wahrheiten vielleicht für die Tatsachenwelten ausser- oder übermenschlicher intellektueller Wesen keine Geltung haben, der grundverschiedene Satz, dass die Logik des menschlichen Denkens möglicherweise nur für den Menschen bestehe und andersgeartete intellektuelle Wesen möglicherweise einer ebenso berechtigten anderen Logik des Denkens folgen. In Wahrheit steht die Sache so, dass, mögen noch so viele mit der unserigen unvergleichliche Tatsachenwelten bestehen, dies für die Entscheidung der Frage, ob es mehrere Arten der Logik geben könne, gänzlich gleichgiltig ist.

---

[1]) Ähnliche Erwägungen finde ich bei Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 15 ff. Allbekannt ist die mit hinreissender Kraft den Gegner bedrängende Kritik, die Husserl im ersten Bande der „Logischen Untersuchungen“ der Vermenschlichung des Wahrheitsbegriffes widmet (S. 116 ff., 125 ff., 136 ff.).

6. Aber wie soll sich dieser Anspruch des Wahrheitsbegriffs angesichts der Wahrscheinlichkeitsurteile, der Annäherungsaussagen, der Hypothesen aufrecht erhalten lassen? Zu dem Sinn aller derartiger Sätze gehört doch dies, dass sie nur vom Standpunkt des schrankenvollen menschlichen Erkennens aus gesagt sind. Ein Wesen von vollkommener Erkenntnis würde keinesfalls eine Hypothese als Hypothese stehen lassen; sondern es würde entweder den Inhalt der Hypothese unbedingt bejahen, also aus ihr ein apodiktisches Urteil machen; oder es würde den hypothetisch gesetzten Inhalt schlechtweg verneinen; oder aber es würde Einiges an diesem Inhalt bejahen, Anderes verneinen. Zweifellos sind also die Hypothesen und die ihnen verwandten Formen der Aussage mit ihrem Gelten auf das beschränkte menschliche Erkennen berechnet.

Allein hiermit ist keineswegs gesagt, dass ein mit vollkommenem Erkennen ausgerüstetes Wesen, indem es an die Stelle einer von uns Menschen aufgestellten Hypothese ein apodiktisches Urteil setzen würde, dabei einer anderen Art Logik folgen würde, als wir Menschen beim Gewinnen jener Hypothese gebraucht haben. Vielmehr müsste ein vollkommener Intellekt angesichts einer Hypothese des menschlichen Verstandes anerkennen, dass der menschliche Verstand in Anbetracht der Schranken, die nun einmal seiner Leistungsfähigkeit gezogen sind, auf Grund der einen gleichen Denknotwendigkeit, die den vollkommenen Intellekt ausschliesslich zu apodiktischen Erkenntnissen treibt, zu dieser bloss hypothetischen Erkenntnis kommen musste. Ein Wesen von vollkommener Erkenntnis müsste in jeder Hypothese, die der menschliche Intellekt auf Grund seiner wissenschaftlichen Ansprüche aufgestellt hat, dieselbe logische Verknüpfungweise anerkennen, durch die es selbst über alles, was Hypothese ist, hinausgetrieben wird. Ja selbst wenn der menschliche Verstand gegenüber irgend einem Problem etwa wegen der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit des Erfahrungsmaterials zu dem Ergebnis völligen Nichtwissens gelangt, so müsste ein absoluter Verstand auch dieses rein skeptische Ergebnis als aus derselben Denknotwendigkeit entsprungen anerkennen, auf Grund deren er selbst ein erschöpfendes Wissen von dem vorliegenden Probleme besitzt.

So lässt sich also hinsichtlich der wissenschaftlichen Hypothesen unser Ergebnis in folgende Sätze zusammenfassen. Die Hypothese ist als Hypothese freilich nur für solche erkennenden

Subjekte wahr, deren Erkenntnisfähigkeit den gleichen tatsächlichen Schranken unterworfen ist. Zugleich aber ist in jeder wissenschaftlichen Hypothese die Voraussetzung enthalten, dass dieselbe Logik bei Wegfall jener Schranken zur Ersetzung der Hypothese durch ein endgültiges Urteil führen würde. So ist also in jeder Hypothese die Anerkennung implizite mitgesetzt, dass es ein Wahrsein für das Denken überhaupt gibt.

7. Auch nach der Richtung der Seins- und Wesensgiltigkeit (diese beiden Arten von Giltigkeit können hier zusammengenommen werden) ist im Wahrheitsbegriff ein Absolutes enthalten. Alles denkend Erkannte erhebt den Anspruch, dass das mit dem Erkennen Gemeinte genau so, wie es gemeint ist, in der entsprechenden Seinssphäre vorhanden sei. Nicht etwa will ich sagen, dass der ganze jeweilige Erkenntnis-Inhalt, geschweige denn der Erkenntnis-Akt mit allen auf Rechnung der subjektiven Natur des Erkennens kommenden Faktoren und mit allem psychologischen Drum und Dran ein genaues Abbild der jeweiligen Wirklichkeit sei. Nur der intentionale Sinn der jeweiligen Erkenntnis ist dasjenige, was den Anspruch erhebt, einen Bestand in der entsprechenden Seinssphäre in genau zutreffender Weise zu bezeichnen.

Wenn etwa der Geschichtsforscher sagt: Napoleon wurde bei Waterloo besiegt, so besteht der uneingeschränkte Anspruch, dass das mit diesem Satze Gemeinte in dem Abrollen der geschichtlichen Tatsachen des Jahres 1815 stattgefunden habe. Nicht also natürlich das logische Gefüge des Erkenntnisaktes (etwa die Verbindung von Subjekt und Prädikat) will in dieser Wirklichkeit vorgekommen sein. Ebensowenig natürlich wollen die unbestimmten flatternden Phantasiebilder von Napoleon oder von Schlachtgewoge, die dem Urteilenden je nach seiner Individualität vorüberhuschen mögen, von der Wirklichkeit gelten. Sondern nur der intentionale Sinn jenes Satzes besagt ein Wirkliches, dieser aber in unbedingt zutreffender Weise.

Um sich hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Sätze von dem Absoluten in der Seinsgiltigkeit zu überzeugen, muss man natürlich von allen denen absehen, die der Naturwissenschaft grundsätzlich und folgerichtig ausschliesslich denkimmanente Giltigkeit zugestehen, oder die in der Welt der Naturwissenschaft lediglich einen Inbegriff von Fiktion, eine Art Begriffsdichtung erblicken. Denn bei solcher Anschauungsweise kann überhaupt nicht von Seinsgiltigkeit die Rede sein. Im übrigen aber kann der

Naturforscher jeden beliebigen Standpunkt einnehmen: in jedem Falle erhebt er mit seinen Erkenntnissen den Anspruch, etwas absolut So-und-nicht-anders-Seiendes erkannt zu haben. Nur nimmt je nach seinem Standpunkt das Absolute in der Seinsgiltigkeit seiner Sätze eine verschiedene Gestalt an.

Man denke etwa an die Lehren der Optik. Ein Naturforscher, der im Sinne der bis vor kurzem üblichen Optik einen den Lichterscheinungen transsubjektiv zu Grunde liegenden überaus feinen, durch das ganze Weltall verbreiteten, transversal schwingenden Lichtstoff, den Äther, annimmt, spricht die Sätze der Optik mit dem Anspruche aus, dass in diesem das All füllenden Ätherstoff genau das vorgeht, was der jeweilige Satz der Optik meint, dass also beispielsweise der Rotempfindung Ätherwellen entsprechen, die eine Länge von 678 Millionteilen eines Millimeters haben. Steht dagegen ein Naturforscher auf dem Standpunkte, dass er in der Undulationstheorie blosse Bilder oder Zeichen für Vorgänge sieht, die uns in ihrer eigentlichen Wirklichkeit nicht bekannt sind, so gibt er den Lehren der Undulationstheorie den Sinn, dass in dem uns unbekannten Seienden, das den Lichtempfindungen entspricht, Vorgänge von der Beschaffenheit stattfinden, dass die Bilder oder Zeichen der Undulationstheorie der genau entsprechende Ausdruck dafür sind. Also erkennt auch ein auf solchem Boden stehender Naturforscher seinen Sätzen über Optik eine Seinsgiltigkeit zu, die ein absolutes Zutreffen in sich schliesst. Freilich ist dieses absolute Zutreffen nur von mittelbarer Art. Allein dieser Naturforscher ist überzeugt, dass die Mittel derart gewählt sind, dass sich die in Frage kommende Seinssphäre zu ihnen in dem Verhältnis des absoluten Entsprechens befindet. Würde ein solches absolutes Entsprechen nicht angenommen, so müssten die zur Undulationstheorie ausgebauten Bilder und Zeichen als irreführend aufgegeben und andere an ihre Stelle gesetzt werden. Drängt sich dem Naturforscher auf Grund von Tatsachen die Notwendigkeit auf, die Lichtäthertheorie aufzugeben und der elektromagnetischen Lichttheorie zuzustimmen, so ist von dem Bejahen dieser Theorie genau dasselbe zu sagen wie von dem Bejahen der Undulationstheorie. Mag die elektromagnetische Lichttheorie geradezu als Bezeichnung der in Wirklichkeit stattfindenden Vorgänge angesehen oder mag ihr eine nur bild- oder zeichenmässige Bedeutung gegeben werden: in jedem Falle schliesst auch hier die der Theorie zugeschriebene Seinsgiltigkeit die Behauptung absoluten

Zutreffens in sich. Im ersten Falle hat das absolute Zutreffen den Charakter des Geradezu, im zweiten Fall den Charakter des Mittelbaren.

8. Noch könnte ein Bedenken gegen unsere Auffassung entstehen, wenn man daran denkt, dass zahlreiche Hypothesen geradezu mit dem Vorbehalte aufgestellt werden, dass sie selbst im günstigsten Falle den wirklichen Sachverhalt nur annäherungsweise bezeichnen wollen. Es wird lediglich ein Anspruch auf Annäherung an das Wahre erhoben. In allen solchen Fällen scheint dem Wahrheitsanspruch der absolute Faktor zu fehlen.

Aber es scheint nur so. Denn das beanspruchte Nahekommen an die Wahrheit bedeutet doch, dass ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Inhalt der Hypothese und dem — wenigstens zur Zeit noch — unbekannten wirklichen Sachverhalt besteht. Der von der Hypothese angenommene Sachverhalt soll nicht etwa irgend ein beliebiger Absprung von der Wahrheit, nicht eine launenhafte Verzerrung der Wahrheit sein, sondern er wird mit dem Anspruch aufgestellt, auf dem Wege zur Wahrheit hin zu liegen. Das heisst: wenn man sich das in Frage stehende Wahre aufgelöst denkt in einen stufenförmigen Entwicklungsgang, der sich dem Wahren immer mehr annähert, und an dessen Endpunkte die reine Wahrheit steht, so soll die von der Hypothese vertretene Anschauung eine Stufe in diesem Entwicklungsgange zur reinen Wahrheit hin, und zwar eine dem Endpunkt naheliegende Stufe darstellen.

So wird also auch in solchen Fällen die endgiltige Wahrheit ins Auge gefasst. Freilich nicht als schon erreichtes Ziel, sondern als ein in der Ferne bleibendes Ziel, das aber doch insofern gegenwärtig ist, als die Hypothese dessen gewiss ist, auf dieses Ziel gerichtet zu sein. Sonach ist auch im Urteilen dieser Art der Faktor des absoluten Zutreffens enthalten. Auch diese Urteile irrlichtelieren nicht um die Wahrheit herum, sondern sie wollen etwas geraden Weges auf die Wahrheit Loszielendes sagen. Wenn man sich einen vollkommenen Verstand vorstellt, so müsste dieser — wenigstens gemäss dem Anspruch, den der Vertreter der Hypothese erhebt — in dem Inhalt der Hypothese den endgiltig wahren Sachverhalt angelegt finden.

9. Man sollte meinen: es komme nur auf den entschiedenen Vorsatz zu Selbstbesinnung an: dann müsste sich jedem unbefangenen Denken die Gewissheit aufdrängen, dass im Wahrheitsbegriff

nach den hervorgehobenen Richtungen ein Absolutes liegt. Wenn trotzdem von manchen Seiten die Wahrheit in Bausch und Bogen als ein Relatives hingestellt wird,[1]) so hängt dies damit zusammen, dass in der Tat das Erkennen nach wichtigen Seiten hin sich als relativ erweist, und dass diese dem Erkennen anhaftende Relativität mit der Relativität der Wahrheit als Wahrheit, des Wesens der Wahrheit verwechselt wird.

Da bietet sich zunächst Relativität im Sinne von Ungewissheit dar. Zweifellos sind die Ergebnisse des Erkennens in zahllosen Fällen, und selbst in strengen Wissenschaften, mit Ungewissheit behaftet. Wir haben aber gesehen, dass auch die problematischen Urteile, auch die Hypothesen bei aller Ungewissheit doch den Wahrheitsbegriff in absolutem Sinne voraussetzen. Dass die Ungewissheit des Erkennens von skeptischer Seite ungeheuer übertrieben wird, ist eine Sache für sich, die uns hier nichts angeht. Hier soll nur festgestellt werden, dass die Ungewissheit des Erkennens etwas wesentlich Anderes ist als die Relativität des Wahrheitsbegriffes.

Einen völlig anderen Sinn hat das Relative am Erkennen, wenn man darauf achtet; dass der Erkenntnisakt in seinem Gefüge eine mehrfache Bezogenheit darstellt. Es gibt kein Erkennen, ohne das ein Subjekt und ein Objekt einander gegenüberstünden. Und vom Objekt lässt sich sagen, dass es zunächst sich als Inhalt des Erkennens darbietet, mit dem Inhalt aber immer (wofern das Erkennen denkender Art ist) ein davon unterschiedener Gegenstand gemeint ist. So ist im Erkennen auch die „Relation“ von Inhalt und Gegenstand vorhanden. Weiter vollzieht sich auch der Inhalt des Erkennens in Form von „Relation“. Denn jede Erkenntnis ist ein Urteil oder setzt sich aus Urteilen zusammen. Jedes Urteil aber ist eine Beziehung von Subjekts- und Prädikatsbegriff. Man kann mit Natorp sagen: „Denken heisst überhaupt Beziehen“.[2]) Es bedarf keiner Erörterung, um die Einsicht zu erzeugen, dass in dem Aufweisen dieser zum Erkenntnisakt gehörenden Relationen schlechterdings nichts enthalten ist, was als Relativität des Wahrheitsbegriffes angesehen werden könnte. In

---

[1]) Von Nietzsche war schon öfters die Rede. Ich brauche daran kaum zu erinnern, dass auch der sogenannte Pragmatismus und die Philosophie des Als-Ob gleichfalls hierher gehören.

[2]) Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 67.

dem einen Fall handelt es sich um das Gefüge des Erkennens, um seinen inneren Aufbau, in dem anderen dagegen um die Giltigkeit des Erkannten, um seinen Sinn.[1])

10. Wieder in einer völlig anderen Richtung liegt die Frage, welche Rolle dem Relativen im erkannten Gegenstande zukommt. Wie ist das Seiende, auf das sich das Erkennen richtet, hinsichtlich der Relativität geartet? Löst es sich gänzlich in Relativität auf? Oder ist das Relative gleichsam um einen festen Kern gelagert? Doch wie diese Frage auch beantwortet werden mag: soviel leuchtet von vornherein ein, dass damit die Frage nach dem absoluten oder relativen Wesen des Wahrheitsbegriffs auch nicht einmal berührt ist. Selbst wenn das Seiende sich in lauter Relativität auflöste, so würde das Erkennen, indem es das durch und durch Relative alles Seienden ausspräche, ebendamit etwas absolut Zutreffendes, also eine Wahrheit in absolutem Sinne ausgesprochen haben. Es kann hier nicht meine Absicht sein, das höchst verwickelte Problem, welche Bewandtnis es mit dem Relativen im Seienden habe, zu behandeln. Nur die Richtungen, nach denen von Relativität des Seienden gesprochen werden kann, seien kurz bezeichnet.[2])

Zuerst kann gefragt werden, ob es ein schlechtweg unrelatives, unbezogenes Sein gebe. Dies wäre ein gänzlich allem Zusammenhang entrücktes, schlechtweg isoliertes, gleichsam vollkommen sprödes Sein. Es wäre zugleich ein Sein, das auch in sich selbst

---

[1]) Anders urteilt Kleinpeter. Weil „alle unsere elementaren Erkenntnisse die Form einer Beziehung an sich tragen“, darum gibt es „keine unbedingte, absolute Erkenntnis“ (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart (1905), S. 6 f.). Für das Dunkel von Verwechslungen, in dem sich häufig die Erörterungen der radikalen Relativisten bewegen, ist der kurze Abschnitt des genannten Buches, der über das „Prinzip der Relativität“ handelt, bezeichnend und lehrreich.

[2]) Bei Stallo beispielsweise laufen, wo er von der Relativität des Erkennens, im besonderen des naturwissenschaftlichen, handelt, die verschiedenen Gesichtspunkte ohne scharfe Grenzscheidung ineinander (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik; übersetzt von Kleinpeter [1901]; S. 131 ff., 186 ff). Übrigens nimmt Stallo von der Relativität des Erkennens die logischen Normen aus. Er sieht die Gesetze der Logik als unbedingt und allgemeinbindend an (S. 140). Er erkennt also in der Wahrheit einen hochbedeutsamen absoluten Faktor an. Daneben aber verkündet er in einschränkungslos gehaltenen Wendungen die Relativität alles Erkennens. Sagt er doch: man könne in der Verkündigung dieses Prinzips nicht überschwenglich genug sein (S. 187).

schlechtweg unbezogen wäre, also nichts von Unterschied und Entwicklung in sich aufwiese, sondern sich durch vollkommene Leerheit und Starrheit kennzeichnete. Schwerlich wird sich das Denken in die Notwendigkeit versetzt sehen, ein solches schlechtweg unrelatives Sein anzunehmen. Insofern also ist alles Sein relativ: alles Sein steht in Relationen. Es ist klar: es wäre die allergrösste Verwechslung, wenn hierin die Relativität des Wahrheitsbegriffes ausgesprochen gefunden würde.

Nehmen wir nun an: es gibt kein schlechtweg unbezogenes Sein, so ist damit noch nichts über die Frage entschieden, ob alles Sein sich in lauter Relativität auflöse, derart dass eine nichts übrig lassende Verflüssigung und Verflüchtigung alles Seins in Beziehungen stattfände. Gesetzt nun: die Wirklichkeit wäre in diesem Sinne geartet, so dürfte man nicht sagen: etwas steht in Beziehungen; Beziehungen haften einem Etwas an; eine bestimmte Grundlage wird in Beziehungen gezetzt; sondern es würde dann das Sein zu einem gleichsam in sich selbst webenden und schwebenden Beziehungsnetz. Einen sich in dem Wechselspiel der Relationen identisch erhaltenden Mittelpunkt, ein Bleibendes in ihnen würde es dann nicht geben. Wie man sich auch in dieser Frage entscheiden möge: wiederum leuchtet ein, dass die Entscheidung über Absolutheit oder Relativität des Wahrheitsbegriffs völlig abseits liegen bleibt. Gesetzt den Fall, dass alles Sein in Relationen fliesst und schwebt: so wäre dann doch jeder Satz, wodurch dies festgestellt und ausgeführt würde, eine schlechtweg unrelative Erkenntnis.

Das Relative ist hier als Gegensatz zum Bleibenden, Wesentlichen, sich identisch Erhaltenden genommen. Es kann aber auch als Gegensatz zum Unbedingten verstanden werden. Das Absolute gewinnt dann den Sinn eines Seins, das von keinem anderen Sein abhängt, das seinen Ursprung schlechterdings nicht ausserhalb seiner hat, das in und mit sich selbst anhebt, das in sich ruht und wurzelt. Es kann jemand ein Absolutes in jenem ersten Sinn, d. h. ein Bleibendes in dem Wechsel der Beziehungen, annehmen (etwa eine gleichbleibende Naturgesetzlichkeit oder unveränderliche logische Gesetze), und er könnte doch ein Absolutes in diesem Sinne als einen durchaus überschwenglichen Begriff ablehnen. Hier handelt es sich offenbar um eine Sonderfrage der Erkenntnistheorie und Metaphysik: um die Frage, ob das Erkennen den Begriff des unbedingten, in jeder Hinsicht unabhängigen Seins zum Verstehen des

Gegebenen unweigerlich bedürfe. Wer diese Frage verneint, darf von sich sagen, dass er in dem Begriff des Absoluten als eines unbedingten Seins keinen Gegenstand des Erkennens anerkennen könne. Nimmermehr aber ist damit der Wahrheitsbegriff zu etwas Relativem gemacht. Nichtsdestoweniger spielt diese Verwechselung nicht selten dort mit, wo die Relativität des Erkennens in Bausch und Bogen behauptet wird.

11. Mehr noch vielleicht als das bisher Herangezogene verleitet eine andere Seite am Erkennen dazu, die Wahrheit zu relativieren. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass das wissenschaftliche Denken häufig Hilfsbegriffe anwendet. Wer sich ihrer bedient, weiss, dass es in der Wirklichkeit nichts gibt, was ihnen entspricht; zugleich aber ist er überzeugt, dass sie bei zweckmässiger Anwendung trotzdem der Erkenntnis der Wirklichkeit dienlich sind. Diese Tatsache hat nun bei manchen Erkenntnistheoretikern wie eine schiefe Ebene gewirkt: immer mehr und mehr Grundbegriffe der Wissenschaften glitten in die Klasse der Hilfsbegriffe herab, bis schliesslich die ganze Wissenschaft nur noch als ein Arbeiten mit Hilfsbegriffen, mit logischem Schein erschien. Alle Kategorien sind logischer Schein, sind „Fiktionen". Alles Begreifen, als in Kategorien sich vollziehend, ist „Scheinbegreifen". Die Logik ist die Lehre von der methodisch zweckmässigen Handhabung der Fiktionen.

Man sollte glauben: den Vertretern der Fiktionstheorie müsste — mindestens wenn sie, wie Vaihinger, daran festhalten, dass die Fiktionen doch letzten Endes der Erkenntnis der Wirklichkeit dienen sollen[1]) — sich die Frage aufdrängen, wie es zugehe, dass Begriffe, die zum „objektiven Geschehen und Sein" keinerlei Beziehung haben, trotzdem schliesslich zu einer Zusammenstimmung mit dem „objektiven Geschehen und Sein" führen. Handelt es sich wirklich um Fiktionon, die mit der Wahrheit in keinem wesenhaften Zusammenhang stehen, so erscheint es als ein unglaublicher Zufall, wenn sich trotzdem die auf Grund der Fiktionen gefällten

---

[1]) Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob; 2. Aufl. (1913). S. 12: die Fiktionen treffen schliesslich doch immer wieder mit dem Sein zusammen; S. 27: „die bewusste Abweichung von der Wirklichkeit soll die Erreichung der letzeren vorbereiten"; S. 189: die „fiktive Tätigkeit der Seele" dient dem Denken zur Erreichung seines „Zieles", nämlich „zur Ermöglichung der Berechnung der objektiven Welt"; und an zahllosen anderen Stellen.

Urteile als wahr bewähren. Man nehme etwa die Ätherhypothese. Ich sage nichts für sie noch gegen sie. Nur soviel will ich sagen, dass, wenn man sie mit Vaihinger als eine Fiktion betrachtet, die „direkt ein ganz Unwirkliches an Stelle des Wirklichen“ setzt, es mir nicht verständiish erscheint, wie man sie trotzdem als zur Auffindung des Wirklichen hinführend ansehen könne. Man darf sich dabei nicht darauf berufen, dass es sich in den Fiktionen um blosse „Kunstgriffe“ handle. Denn jeder Kunstgriff ist doch eben gerade so gewählt, dass er mit dem Zweck, dem er dienen soll, in Zusammenhang steht. Das Eigentümliche der Fiktions-Kunstgriffe dagegen soll vielmehr darin bestehen, dass sie mit dem Zweck, dem sie zu dienen haben, keinerlei Zusammenhang haben sollen. Vaihinger sieht in ihnen „unhaltbare“ und „wertlose“ Einbildungen.[1]) Die Aufhebung jedweden Zusammenhangs der Fiktionen mit der Wirklichkeit geht bei Vaihinger soweit, dass sich bei den „echten“ Fiktionen der „Widerspruch mit der Wirklichkeit“ „zum Selbstwiderspruch steigert“.[2]) Meine Zweifelsfrage verschärft sich angesichts dieser Steigerung zu dem Bedenken, wie logisch Unmögliches anders als durch Zufall zur Gewinnung der Wahrheit dienen könne. Man darf auch nicht sagen: die widerspruchsvollen Fiktionen werden, bevor das Ergebnis gewonnen wird, ausgeschaltet, „abgeworfen“; daher werde ihnen ihr unheilstiftender Einfluss gewonnen. Denn sobald man sie für die Gewinnung der Wahrheit ernsthaft verwendet hat, ist von ihnen die weitere Begriffsverknüpfung abhängig gemacht. Das widerlogische Gift, das sie enthalten, ist in den von ihnen getragenen Begriffsorganismus eingedrungen. Durch Widerlogisches lässt sich nicht Logisches erzeugen. Die „Elimination“ ist ein schwächlicher Ausweg: er leistet schlechterdings nicht das, was er leisten soll.

So liegt also die Sache so, dass die Anschauung, die das wissenschaftliche Denken auf ein Arbeiten mit Fiktionen zurückführt, den Wahrheitsbegriff nicht etwa nur relativiert, sondern

---

[1]) Vaihinger, ebenda, S. 54, 58.

[2]) Vaihinger, ebenda, S. 172. Vaihinger fordert zwar als auszeichnendes Merkmal der wissenschaftlichen Fiktionen die „Zweckmässigkeit“ (S. 174, 192 f.). Allein damit bringt er nur selbst in zugespitzter Form eben das zum Ausdruck, was seine Fiktionen nicht leisten können. Ihrem Wesen nach sind sie ja eben doch nicht auf das Wirkliche hin angelegt; also kann ihre „Zweckmässigkeit“ kaum etwas anderes als Zufall und Wunder sein.

geradezu aufhebt. Eine „Theorie“ der Fiktionen, eine „Philosophie“ des Als-Ob schliesst einen Selbstwiderspruch in sich.

12. Endlich sei noch an die entwicklungsgeschichtliche Relativität des Erkennens erinnert. Hegel sagt: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit“, sie „gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen.“[1]) Das philosophische und in gewissem Grade überhaupt das wissenschaftliche Denken ist von der Bildungsstufe der jeweiligen Zeit, des jeweiligen Volkes, von den Strömungen und Kämpfen im geistigen Leben der umgebenden Welt abhängig. Ja auch zu einer und derselben Zeit und in demselben Volk gibt es zahlreiche einander widersprechende philosophische Richtungen. Und eine jede behauptet, dass sie sich von der Notwendigkeit des Denkens leiten lasse. In meinem Jugendwerk „Erfahrung und Denken“ habe ich im Hinblick hierauf geradezu von einer „Vielheit der Denknotwendigkeiten“ gesprochen.[2])

Wie haben wir über diese zweifellos bestehende weitreichende Abhängigkeit des philosophischen und überhaupt wissenschaftlichen Erkennens von der kulturgeschichtlichen Umwelt zu urteilen? Ist die entwicklungsgeschichtliche Wandelbarkeit des Denkens eine so stark sprechende Tatsache, dass dadurch die Überzeugung von dem absoluten Kern im Wahrheitsbegriff erschüttert werden muss? Dies würde nur dann eintreten, wenn vom Standpunkte dieser Überzeugung aus jene Tatsache schlechtweg unverständlich bliebe. Läge die Sache so, dass unter der Voraussetzung des absoluten Sinnes der Wahrheit es geradezu ausgeschlossen wäre, den entwicklungsgeschichlichen Wandel des Denkens und — um es zugespitzt auszudrücken — die Vielheit der Denknotwendigkeiten zu erklären, dann wäre Veranlassung da, um an dem absoluten Sinn der Wahrheit irre zu werden.

So aber verhält es sich nun eben nicht. Vielmehr lässt sich der entwicklungsgeschichtliche Wandel der Denknotwendigkeit auch von dem Standpunkt der absoluten Wahrheit begreifen, sobald man sich nur klar macht, dass das Absolute im Wahrheitsbegriff ja doch nicht die Bedeutung hat, dass das Wahre ein durchaus starres, ein für allemal fertiges Gebilde ist. Auch auf die Wahrheit und Denknotwendigkeit lässt sich unbeschadet ihres absoluten

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., S. 59.

[2]) Erfahrung und Denken, S. 473 ff.

Charakters der Gesichtspunkt der Entwicklung ausdehnen.[1]) Wer freilich die verschiedenen Ausgestaltungen des Denkens, wie sie die Geschichte des menschlichen Geistes aufweist, als ein Wirrsal von Meinungen, als ein beliebiges Hin und Her von ausgeklügelten Spekulationen ansieht, ist nicht in der Lage, in dem Wechsel dessen, was den verschiedenen Philosophen als denknotwendig erscheint, eine Entwicklung auf die absolute Wahrheit hin zu erblicken. Eine gründliche und tiefere Betrachtung dagegen wird — um nur von der Philosophie zu reden und die übrigen Wissenschaften bei Seite zu lassen — in dem Wandel der philosophischen Systeme einen sinnvollen Zusammenhang, eine ideenbestimmte Bewegung, eine trotz allen Einseitigkeiten und Verfallsrichtungen sich dennoch durchsetzenden Fortschritt erkennen. Von diesem Standpunkte aus werden die philosophischen Systeme als Entwicklungsstufen zu der einen absoluten Wahrheit hin erscheinen, als Durchgangsgebilde, die auf dem Wege zur idealen Wahrheit hin liegen. Dann würde die Sache so liegen: die eine absolute Wahrheit — und sollte sie auch ein unerreichbares Ideal bleiben — bildet das insgeheim Treibende, das teleologisch Verknüpfende in dem Zu-Tage-Treten der entwicklungsgeschichtlich bedingten Ausgestaltungen des Denkens.

Durch diese Betrachtung hat sich uns das Absolute im Wahrheitsbegriff von einer verhältnismässig neuen Seite gezeigt. Der Wahrheitsbegriff ist auch insofern absolut, als die eine gleiche Wahrheit das Ziel alles Wahrheitsstrebens bildet. Vorhin brachten wir uns zu Bewusstsein: das Erkennen richtet sich allenthalben und immerdar nach derselben einen Logik, nach derselben einen gleichen Denknotwendigkeit. Jetzt tritt der Satz hinzu: das Ziel alles Erkennens bildet die eine ideale Wahrheit. Dagegen sind, so sahen wir, die Bearbeitungen, die die Probleme auf Grund derselben einen Denknotwendigkeit erfahren, je nach der Entwicklungsstufe der Kultur von sehr verschiedener Art. In Kürze darf man sagen: die Ausgestaltungen der Logik zeigen einen geschichtlichen Wandel. Und wenn ich unter Denknotwendigkeit den

---

[1]) So ist auch für die Transzendentalphilosophie das Denken ein unendlicher, nie abgeschlossener, nie abschliessbarer Prozess des Denkens, eine Entwicklung, die sich dem unendlich fernen Ziel nur „asymptotisch“ anzunähern vermag (Natorp, Kant und die Marburger Schule; Kant-Studien, Bd. 17, S. 207, 210, 213).

konkreten, in der Bearbeitung der Probleme zu Tage getretenen jeweiligen Typus des logischen Verknüpfens verstehe, darf ich sagen: es gibt eine Mehrheit von Denknotwendigkeiten. Dort handelte es sich um die zu Grunde liegende eine gleiche Denknotwendigkeit, hier dagegen ist die Rede von der Gestalt, die diese Denknotwendigkeit bei ihrer konkreten Betätigung gewinnt.

13. Noch möchte ich auf ein Absolutes hinweisen, das zwar nicht als ein absoluter Faktor des Wahrheitsbegriffes auftritt, das aber doch mit den hier angestellten Erwägungen in naher Beziehung steht. Es handelt sich um das Absolute als Gegenstand des Erkennens. Gewöhnlich denkt man dabei nur an ein solches Absolutes, das durch sei es spekulatives, sei es induktives Denken oder durch intuitives Erschauen gewonnen wird. Von dem Absoluten in diesem metaphysischen Sinn soll hier nicht die Rede sein. Im Gegenteil möchte ich hervorheben, dass das unmittelbar Vorgefundene, das Gegebene in seiner reinen Gegebenheit einen absoluten Charakter hat.

Es gehört zu den wie unwidersprechlich hingestellten Sätzen, dass uns die Wahrnehmung überall nur Relatives kennen lehre, dass das Wahrnehmungsgegebene gleichsam nirgends Stand halte, sondern sich, wo immer man es anfassen möge, in ein Relatives auflöse. Ich will diese Lehre Platos keinesfalls als falsch bezeichnen. Nur ist mit ihr, wenn man sich unbefangen auf den Tatbestand des Wahrnehmungsgegebenen und des Gegebenen überhaupt besinnt, damit der unmittelbare Befund mindestens nicht vollständig gekennzeichnet. Das Rot, das sich mir hier und jetzt darbietet, ist dieses eindeutig bestimmte Rot, dieses So-und-Nicht-anderssein, diese „absolute Position“ (um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen). Meine Erfahrung, mein Wissen freilich sagt mir, das sich dieses Rot verändern wird, sobald ich mich etwa weit entferne, oder sobald eine andere Beleuchtung eintritt, oder sobald das rote Ding (etwa eine unreife Frucht) in seiner materiellen Beschaffenheit Veränderungen erfährt. Dies alles aber bedeutet nur, dass mit Veränderungen der Umwelt oder des Dinges selbst an die Stelle dieses absoluten Soseins ein anderes gleichfalls absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein tritt. Das Vorgefundene als solches besteht als ein Zusammen aus lauter Absolutem. Relativität kommt dem Gegebenen erst dadurch zu, dass es in Abhängigkeitsverhältnissen steht. Hierdurch wird aber die Absolutheit des Gegebenen nicht im mindesten gestört. Was in Abhängigkeit tritt, ist jedes-

mal ein absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein; und was aus diesem infolge der Abhängigkeitsgesetzlichkeit wird, ist wiederum ein absolut bestimmtes So-und-Nichtanderssein. Das Rot in grünem Felde erscheint mir anders als das Rot auf gelbem Hintergrunde. Dass heisst aber nicht, dass meine Rot-Empfindung als solche relativ ist. Vielmehr liegt nur dies vor, dass in dem ersten Fall ein anderes Rot als in dem zweiten gegeben, in beiden Fällen aber das Rot eine absolut bestimmte Position ist. Demnach ist das vorlogisch Gegebene, das vom Denken Vorgefundene ein Aneinandergereihtsein von absoluten Gegebenheiten. Auch diese Raumstelle, dieses Hier und Dort, ebenso dieses Jetzt und jenes Vorhin sind, in ihrer reinen Gegebenheit aufgefasst, absolute Bestimmtheiten.[1])

Es kann hier nicht meine Absicht sein, diese Betrachtung über das Absolute in der Gegebenheit weiter zu verfolgen. Bemerkt sei nur noch, dass die Darlegungen dieses Aufsatzes unmittelbar nichts mit der sogenannten Relativitätstheorie der modernen Physik zu tun haben. Ich kann mich auf die Ausführungen von Erich Becher berufen. Er findet mit Recht Verwirrung in der Ansicht, dass „die neue Relativitätslehre einfach die radikale Konsequenz der Relativität unseres ganzen Naturerkennens sei“. Durch allgemeine Betrachtungen über die Relativität unserer Feststellungen über Raum und Bewegung lasse sich die Grundannahme der modernen Relativitätslehre nicht begründen. Dies könne nur durch besondere physikalische Beobachtungen geschehen.[2])

---

[1]) Vergl. Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen, S. 22; „Der Einwand, die Höhe eines Tones bestehe überhaupt nur in seinen Beziehungen zu anderen Tönen, würde in die Absurditäten der Relativitätslehre verstricken.“ Ebenso S. 4: „Der Unterschied zwischen Rechts und Links, Jetzt und Vorhin ist für unser Bewusstsein ein absoluter. Aber es gründen sich auf diese Unterschiede absoluter Orte und Zeiten Verhältnisse, ebenso wie auf die Unterschiede der Tonhöhe, Farbenhelligkeit und anderer absoluter Eigenschaften.“

[2]) Erich Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung (1915) S. 203 f. Ähnlich äussert sich Bruno Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 9 f.

Kants handschriftlicher Nachlass.

Von E. v. Aster.

Der 16. Band der Berliner Kant-Ausgabe, der dritte des von Adickes herausgegebenen handschriftlichen Nachlasses[1]) bringt die Reflexionen zur Logik. Er enthält fast ausschliesslich die Bemerkungen Kants in seinem Handexemplar von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, an das er seine Vorlesungen über Logik anzuknüpfen pflegte. Die Paragraphen des Meierschen Handbuches hat Adickes unter dem Text im Wortlaut fortlaufend mit abgedruckt. Ausserdem hat er zur Ergänzung eine Reihe von Kollegnachrichten aus den 70. und 80. Jahren benutzt und auszugsweise wiedergegeben.

Der ganze Inhalt ist mit verschwindenden Ausnahmen bisher unveröffentlicht, nur enthält er zum grossen Teil das Material, aus dem Jäsche für seine Bearbeitung der Kantischen Logik geschöpft hat. Die betreffenden Stellen, die eine offenbare Benutzung Jäsches verraten, hat Adickes als solche kenntlich gemacht und ausserdem zum Inhalt der einzelnen Reflexionen jedesmal auf die einschlägigen Paragraphen der Jäscheschen „Logik“ verwiesen. Das ganze Material ist vom Herausgeber zunächst sachlich geordnet unter Überschriften, die in ungefährem Anschluss an Meiers Buch und Jäsches Logik gewählt sind, innerhalb der einzelnen Titel dann chronologisch angeordnet. Welche ungeheure geduldige Arbeit und welche ausserordentliche Mühe die Entzifferung des Textes, den wir jetzt so schön geordnet und mit grösster Sorgfalt chronologisch bestimmt vor uns haben, gekostet hat, davon geben die zwei Lichtdrucktafeln am Schluss des Bandes am besten ein Bild, die die zwei kompliziertesten Seiten des Kantischen Manuskripts naturgetreu wiedergeben. Das Auge schweift zunächst völlig ratlos auf diesem unbeschreiblichen Gewirr von durch- und übereinander laufenden, in schwer lesbarer, kritzliger Handschrift flüchtig geschriebenen Notizen umher — und doch bieten, wie Adickes mitteilt, gerade derartig beschriebene Manuskriptseiten die besten Anhaltspunkte zur Unterscheidung der einzelnen Schriftphasen und damit zur Datierung der Reflexionen. Denn auch in diesem Band ist das Prinzip streng festgehalten, nur die nach äusseren Schriftindizien unzweifelhaften Datierungen zu verzeichnen.

Die Entstehungszeit der abgedruckten Reflexionen reicht von Anfang der 50. bis zum Ende der 90. Jahre. Reichlich vertreten ist nament-

---

[1]) Kants handschriftlicher Nachlass, Band III. Logik. Berlin 1914. 875 S. Preis M. 23,—, geb, M. 25,—.

lich die Mitte der 50. Jahre (die Zeit der dilucidatio nova), dann wieder die Mitte und das Ende der 60. Jahre, endlich stammen viele Reflexionen aus der Zeit der Reife der kritischen Philosophie. Man sieht, es ist zahlreiches Material aus einer für das Verständnis der philosophischen Entwicklung Kants sehr interessanten und wichtigen Zeit. Will man freilich dies Material zu dem historischen Zweck voll ausnützen, so gehört dazu ein genaueres und längeres Studium, als es die blosse Lektüre des Bandes gewährt. Hier ist Adickes selbst, der das gesamte handschriftliche Material wie kein zweiter beherrscht der gewiesene Interpret und wir dürfen von den Schriften, die er uns in Aussicht stellt und mit deren Publikation er zum Teil schon begonnen hat, sicherlich sehr interessante Aufschlüsse erwarten.[1]) Was den vorliegenden Band des Nachlasses angeht, so meint Adickes speziell von den Reflexionen aus der Mitte der 50. Jahre, dass sie sogar in den scheinbar nichtssagenden Beispielen für den, der sie in grösseren Zusammenhang zu stellen weiss, Leben und typische Bedeutung gewinnen und uns einen Einblick in Kants Denk- und Anschauungsweise in den 50. Jahren gewähren. Diesem Ergebnis vermag ich an Hand des Materials selbst nicht ganz zu folgen. Was bei der Lektüre auffällt, ist eher im Grossen und Ganzen der ziemlich enge Anschluss dieser frühen Reflexionen an den Text der Meierschen Vorlage, der später ganz zurücktritt. Charakteristisch dafür sind namentlich auch die zahlreichen Auszüge aus der ausführlicheren Vernunftlehre von Meier, die Adickes anmerkungsweise in extenso wiedergegeben hat. Gerade bei diesem ziemlich engen Anschluss an das zu Grunde gelegte Buch ist es mir nicht ohne Weiteres möglich, hier wie an den Beispielen oder in der speziellen Fassung der Gedanken das spezifisch Kantische herauszufinden.

Immerhin fallen eine Reihe sachlich recht interessanter Dinge auf. Ich hebe gleich einen der wichtigsten Punkte heraus. Es war mir sehr überraschend zu sehen, wie Kant in einer längeren Reflexion, die Adickes mit Sicherheit als 1755/6 abgefasst datiert, das Verhältnis von Mathematik und Philosophie bestimmt: (1634) „Die Erste Haupteinteilung der Philosophie ist 1. diejenige, da die Gründe durch eine von den Sinnen und den deutlichen Bildern der imagination abgezogene Betrachtung, also durch den intellectum purum, erkannt werden; 2. diejenige, welche die Gründe vermittelst der Vergleichung sinnlicher Vorstellungen unmittelbar abnimmt. Die erste ist die Philosophie im eigentlichen Verstande, die zweyte die Mathematik. Diese Erklärungen bestimmen das spezifische Merkmal beyder Wissenschaften. Wir können aber in verschiedener absicht sinnliche Vorstellungen mit einander vergleichen. Allein in absicht auf die Gründe können wir keine andere Vergleichung anstellen, die unmittelbar durch die Sinne auf die Erkenntnis des Grundes führen sollte, als in so fern sie die Grösse betrifft. Folglich ist die Mathematik die einzige Wissenschaft, wo eine deutliche einsicht der Gründe unmittelbar von den Sinnen oder der Vertreterin, der Einbildungskraft, abhängt.“ (S. 53 f.) Ohne die

[1]) Erschienen ist bisher „Untersuchungen zu K.s physischer Geographie“, Tübingen 1911 und „K.s Ansichten über Geschichte und Bau der Erde“, 1911, in Aussicht gestellt sind uns „K. als Naturwissenschaftler“, „K. als Ästhetiker“, „K. als Metaphysiker und Erkenntnistheoretiker“.

Adickessche Datierung hätte ich diese Definition der Mathematik unbedenklich in die zweite Hälfte der 60. Jahre verlegt. In derselben Reflexion folgt dann noch eine weitere merkwürdige und nicht ganz klare Auslassung über die Möglichkeit einer philosophischen, also rein begrifflichen Grössenerkenntnis neben der auf Anschauung gestützten Grössenerkenntnis der Mathematik. „Eine philosophische Erkenntnis von den Grossen und ihren Verhältnissen ist gantz anders. Ich weis z. E. gewiss, dass der Cirkel eine Figur sey, die mit ihrem Umfange den grössten Raum einschliesst, den sie mit diesem Umfange einschliessen kan. Den Beweiss gibt die Geometrie. Aber wenn ich frage: woher muss denn aber diejenige Figur, die den grössten Raum etc. einschliesst, so beschaffen seyn, dass sie sich durch und durch ähnlich ist. Dieses wäre eine philosophische Frage; eben dieses bey den Perpendikularlinien. Ein philosophisch Erkenntnis der geometrischen und Arithmetischen Aufgaben würde vortreflich seyn, sie würde den Weg zur Erfindungskunst bahnen, aber sie ist sehr schwer. z. E. Dass, wenn ich von einem punkte auf eine Linie eine andere so ziehe, dass sie lauter gleiche Winkel macht, diese die Kürtzeste unter allen Möglichen sey, beweist die Geometrie, aber woher muss man eben diese Bestimmung treffen, um die Kürzeste zu zeigen? Das kann nur eine erhabene Philosophie zeigen.“ Man sieht hier zugleich den wesentlichen Unterschied zwischen dieser Auffassung der philosophischen und mathematischen Erkenntnis und der von 1763/4 trotz der Charakteristik der Mathematik als anschaulicher Erkenntnis. Vielleicht darf man noch zur Ergänzung Reflexion 1670 (S. 72) heranziehen „In allen Wissenschaften muss der theoretische Theil dem Praktischen vorhergehen. Man muss vorher wissen, wie man reden soll, ehe man redet; man muss richtig denken lernen, ehe man mit vergeblichem Denken sich occupiren soll. In der Mathematik allein kan die ausübende Logik der lehrenden voraus gehen. Denn da hat man einen sichern Leitfaden des Nachdenkens: unsere Sinne oder deren Vicaria, die imaginatio, kan uns die Fehler der Denkungsart leicht überführen.“ Die „philosophische Grössenlehre“ soll offenbar auf Begriffe bringen und nachträglich in rationaler Form entwickeln, was die „praktisch“ gerichtete Mathematik „durch eine unmittelbare sinnliche Reihe Vorstellungen“ — durch die praktische Übersetzung der Begriffe in die Imagination oder durch ihre Konstruktion — begreift. Der Mathematik als Wissenschaft aus der Konstruktion der Begriffe geht hier noch eine philosophische Wissenschaft aus Begriffen, die sich auf dieselben Gegenstände, die Grössen, bezieht, zur Seite.

Eine zweite interessante Stelle aus derselben Zeit, an der sich Kant von der Meinung seiner Vorlage emanzipiert, bringt Nr. 1676 (S. 76 ff.). In § 10 des Meierschen Auszugs heisst es „Die Erfahrung lehret, dass wir uns unendlich viele Dinge vorstellen. Eine Vorstellung verhält sich als ein Bild, welches, die malerische Geschicklichkeit der Seele, in ihrem Inwendigen zeichnet.“ Dem gegenüber wirft Kant die Frage auf: können wir sagen, dass die Vorstellung, die in der Seele von einem Dinge anzutreffen ist, diejenige Ähnlichkeit mit dem vorgestellten Gegenstande habe, die zwischen einem Gemälde und dem abgeschilderten Dinge besteht? Er sucht mit naheliegenden Gründen zu beweisen, dass das unmöglich

ist: wenn ich ein Haus sehe, ist nicht in meiner Seele ein ganz kleines Häuschen, wenn ich Saures schmecke, so bildet mir meine Empfindung doch nicht spitzige Salzteilchen ab, die meine Geschmacksnerven reizen. Dann aber fährt K. positiv fort „Was ist dann also in der Vorstellung mit den Vorgestellten Dingen übereinstimmendes? Die Vorstellung, weil sie ihren Grund von dem vorgestellten Dinge entlehnt, komt darin mit demselben überein, dass sie auf solche Art aus ihren Theilbegriffen zusammengesetzt ist, als die ganze vorgestellte Sache aus ihren Theilen.“ Er versucht also die spezifische Ähnlichkeit der Vorstellungen und ihrer äusseren Gegenstände auf das gleichartige Verhältnis der Teile zum Ganzen zurückzuführen, ein Gedanke, der bei Leibniz gelegentlich angestrebt wird, sonst aber in dieser Form kaum in der vorkantischen Philosophie sich äussert. Im Übrigen zeigt die Bemerkung, wie lebhaft ihn schon damals das Verhältnis von Vorstellung und vorgestelltem Gegenstand beschäftigte.

Eine Reihe von Reflexionen wird dadurch wertvoll, dass sie, was man in diesem Zusammenhang kaum suchen würde, auf die Entwicklung der Kantischen Ästhetik, der Lehre vom Schönen, ein Licht werfen. (S. 99 ff., von Refl. 1747—1947) Der Ausgangspunkt ist die Unterscheidung logischer und ästhetischer Vollkommenheit der Erkenntnis. Der Begriff der Vollkommenheit erscheint dabei überhaupt zunächst als ästhetischer Grundbegriff (1748: „eine sinnliche Beurteilung der Vollkommenheit heisst Geschmack,“ 1758: „Man kan sagen: alle Vollkommenheit ist Schönheit“). In dem Begriff der Vollkommenheit aber liegt der einer „Regel oder Absicht“ und der weitere einer „Zusammenstimmung zu derselben“ (1753); Deutlichkeit der Erkenntnis als Zusammenstimmung zu der Absicht der Belehrung macht die logische, Schönheit des Objekts und Annehmlichkeit des Vortrags die ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses aus. Ein etwas anderer Gedanke tritt uns in den Reflexionen aus der 2. Hälfte der 60. Jahre entgegen: die logische Vollkommenheit der Erkenntnis besteht in der Übereinstimmung mit dem Objekt, die ästhetische in der Übereinstimmung mit dem Subjekt, die Übereinstimmung mit der Tätigkeit der Erkenntniskräfte des Subjekts macht das Wesen des Schönen aus. Die Schönheit bleibt indessen noch abhängig von der logischen Vollkommenheit („dem vollkommensten Subjekt würden nur die Erkenntnisse nach ihrer objektiven Vollkommenheit gefallen — 1783), auch bleibt die Giltigkeit des Geschmacksurteils noch etwas wesentlich Subjektives. In letzterer Hinsicht vollzieht sich erst in den Reflexionen aus der Zeit 1769/70 eine Wandlung, es wird zwischen dem Angenehmen und Schönen, der Empfindung und dem Geschmack schärfer geschieden, Reiz und Rührung der aus den Gesetzen der Tätigkeit des Subjekts entspringenden Lust an der Form gegenübergestellt. Zugleich erhält auch der Gegensatz der logischen und ästhetischen Vollkommenheit in der Erkenntnis wieder einen etwas anderen Sinn: „die ästhetische Vollkommenheit der Erkenntnis in Einstimmung mit dem Verstande besteht darin, dass dadurch Viel von einem Dinge, in der logischen aber wenig von viel Dingen gedacht wird (1801; man vergleiche zu derselben Frage der formalen Vollkommenheit der Erkenntnis in logischer und in ästhetischer Beziehung die spätere

Reflexion 1884: „die logische Vollkommenheit gehet darauf aus, das Besondre im Allgemeinen, die ästhetische: das Allgemeine im Besonderen zu erkennen. Jene bringt alles auf Begriffe, diese auf Anschauungen.“) Der materialen logischen Vollkommenheit der Erkenntnis, die in der Übereinstimmung mit dem Objekt, also in der Wahrheit besteht, korrespondiert die formale logische Vollkommenheit, die mit der „Deutlichkeit als Bedingung der Wahrheit nach Gesetzen des Verstandes“ zusammenfällt, ebenso der materialen ästhetischen Vollkommenheit oder der Gefühlswirkung der Empfindung die formale: der auf die „Anschauung“ sich beziehende Geschmack (1838 — vermutlich Anfang der 70. Jahre). Ende der 70. Jahre taucht dann der Begriff des „Spiels“ der Gemütskräfte auf. „Was unsere Gemütskräfte in ein leichtes und starkes Spiel setzt, ist angenehm. Was solche in ein harmonisches Spiel setzt, ist schön.“ Diese Andeutungen mögen zur Kennzeichnung der Richtung und des Sinnes dieser ästhetischen Reflexionen genügen, obgleich der Inhalt derselben und was er an Interessantem bietet weit über das hier Erwähnte hinausgeht. —

In dem folgenden Abschnitt, in dem es sich um Wesen und Kriterium der Wahrheit handelt, zeigen eine Reihe von Reflexionen in typischen Wendungen den Standpunkt der nova dilucidatio: durch das innere Kriterium der Widerspruchslosigkeit und das äussere Kriterium des zureichenden Grundes wird die Wahrheit einer Erkenntnis erwiesen. Dann folgen Notizen aus den 60. Jahren, in denen die Scheidung zwischen formalen und materialen Wahrheitskriterien vollzogen wird: „Wenn ich die Mittel, die Unrichtigkeit zu verhüten, suche, so verlange ich noch nicht die Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, sondern allererst zur Unwissenheit“ (2126) eine Reflexion, die mit der für die skeptische Neigung der Kantischen Philosophie in der Mitte der 60. Jahre charakteristischen Wendung schliesst. „Solte nicht in der Weltweisheit Irrthum und Warheit in einander gerechnet und von einander abgezogen eben so das O geben, wie die grobste Unwissenheit?“ Die Frage nach der Wahrheit hat dann, wie n 2128 in Kürze ausgeführt wird, einen dreifachen Sinn. Sie bedeutet ieinmal auf eine Vorstellung angewandt, ob der Gegenstand dieser Vorstellung wirklich sei und das heisst genauer: ob die Vorstellung eine Sensation ist: Die Wahrnehmung allein entscheidet die Frage nach der Wirklichkeit. Zweitens bedeutet sie einer Vorstellung gegenüber, ob dieselbe eine Erkenntnis enthalte. d. h. Vorstellung eines möglichen Gegenstandes sei, also: ob die Vorstellung in sich selbst widerspruchslos ist. Endlich einem Urteil gegenüber gestellt: ob die Vorstellung die „Erkenntnis einer schon gegebenen Erkenntnis sei“, ob sie also mit den gegebenen Erkenntnissen der Anschauung zusammenstimmt. Der kritische Gedanke tritt uns in einer Reflexion wie 2135 entgegen: „Wenn nicht aus einem inneren Widerspruch die Falschheit erkannt werden kan, so ist aus dem Verhältnis gegen andere Erkenntnisse nur die Falschheit zu erkennen, wenn dadurch alles Kennzeichen der Wahrheit aufhört“ (Abfassungszeit zwischen 1772 und 75.)

Zur Geschichte der Begriffe analytisch und synthetisch bringen eine grosse Anzahl von Reflexionen neues Material. Soweit sie (in üb-

rigens spärlicher Zahl) aus der Zeit bis zum Anfang der 60. Jahre stammen, verwenden sie das Begriffspaar nur in dem alten Sinne der analytischen und synthetischen Methode: wir können Begriffe analytisch und synthetisch, vom Ganzen aus zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen deutlich machen. Im Anschluss an den Paragraphen der Meierschen Vernunftlehre, der von der willkürlichen Begriffsbildung spricht findet sich aus dem Anfang der 60. Jahre stammend die Bemerkung „alle willkürlichen Begriffe sind synthetisch und umgekehrt" (2907), mit der weiteren Hinzufügung, alle Begriffe seien entweder rational oder empirisch oder fingiert. Nur „fingierte" Begriffe also sind Gegenstand der Synthesis (vgl. auch 2890). Doch wird dann bereits in einer Reflexion, die Adickes mit Wahrscheinlichkeit der Zeit 1764—66 (oder bis 68?) zuweist von analytischen und synthetischen Sätzen gesprochen mit der Hinzufügung „die Subjekte der ersteren sind Begriffe (conceptus reflexi) der zweiten conceptus abstracti" und dem Beispiel für 1 „ein Körper ist ausgedehnt", für 2 „ein Körper hat Anziehung", also bereits das uns aus der Kritik d. r, V. so geläufige Beispiel. Wir können hinzufügen, dass in einer vermutlich aus der gleichen Zeit stammenden Reflexion (2350) die „reinen Vernunftbegriffe" und die willkürlichen Begriffe als vollständig erkennbar (completudo interna) den empirischen Begriffen gegenübergestellt werden, die diese Vollständigkeit nicht erlangen können.[1]) In Notizen aus dem Ende der 60. Jahre (1769—70) wird dann genauer zwischen Begriff und Gegenstand geschieden, das analytische Urteil zu einem Urteil über den Begriff, das synthetische zu einem solchen über den Gegenstand (2392), bei dem ersten entspringt eine neue Form des Begriffs, bei dem zweiten eine neue Materie, erstere vermehren die Erkenntnis formaliter, letztere materialiter. Beispiel eines analytischen Satzes: „Alles x, welchem der Begriff des Körpers zukommt (a+b), dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu. Eines synthetischen: Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a+b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu" (3126, dazu auch 3127). (Vgl. hierzu auch Reflexion 295, 438, 439, bei Erdmann, Refl. K.s zur Krit. Phil. II). Zugleich schliesst sich hier an 2392 „Deutliche Erkenntnisse werden gemacht per synthesin in der Mathematik. Objecte werden deutlich gemacht per synthesin in der Philosophie und Erkenntnisse werden deutlich gemacht per analysin in scientiis rationalibus"; eine auch später in ähnlicher Form wiederkehrende Wendung. In dieselbe Zeit scheint eine Reflexion zu fallen (2355), in der als synthetisch die Handlung bezeichnet wird, durch die man klar erkennt, was man noch nicht weiss, als analytisch diejenige, durch die man klar erkennt, was man schon weiss — eine Wendung, die ja in dem „eine deutliche Erkenntnis" und eine „Erkenntnis deutlich machen" auch schon steckt. Hier fügt sich dann zugleich an die Bezeichnung der analytischen als erläuternder, der synthetischen als erweiternder Erkenntnis (2397, Abfassungszeit wahrscheinlich zwischen 1769

---

[1]) Auf der anderen Seite findet sich der Reflexion 292, 500 u. a. bei Erdmann entsprechend in 2083 die Wendung: „Alle analytische Urteile sind allgemein, synthetische sind empirisch und besondre" — der Zeit der Träume eines Geistersehers entstammend?

und 72). In einer Reihe weiterer Notizen wird die Deutlichkeit durch „Coordination“ per synthesin in Mathematik und Naturwissenschaft der durch „Subordination“ per analysin in der Philosophie der reinen Vernunft gegenübergestellt (2357, vermutlich 1769—72, u. a.)[1]. Die erste Art der Deutlichkeit wird als „completudo“, letztere als „Tiefsinnigkeit“, später (2409, Ende der 70. oder 80. Jahre) die eine als „extensive“ oder „Verstandesdeutlichkeit“, die andere als „intensive“ oder „Vernunftdeutlichkeit“ bezeichnet. (Vgl. auch 2367—2383). Wieder in einer Anzahl von Reflexionen zwischen 1769—72 wird gegenübergestellt der Fall, dass „weder das Objekt, noch ein Begriff gegeben: wie ein Fall der Mathematik, in der wir daher durch willkürliche Synthesis die Sache denken; zweitens der Fall, dass das Objekt (durch die Sinne) gegeben ist, aber nicht sein Begriff: Empirische Synthesis; drittens, dass der Begriff, aber nicht das Objekt gegeben ist („verworren“, wie gelegentlich noch weiter hinzugesetzt wird), wie in der Metaphysik: Analysis (2395, 2396). Endlich wird der Fall der moralischen Begriffe noch besonders namhaft gemacht als derjenige, in dem die Sache selbst durch den Begriff gegeben werde. Wieder etwas später erscheint als Grundeinteilung die zwischen gegebenen und gemachten Begriffen (conceptus dati und factitii) die ersteren entweder a priori (intellectuelle) oder a posteriori (empirisch) gegeben, die letzteren entweder willkürliche (mathematische) oder „durch Vernunft geschlossene“ Begriffe, d. h. Ideen, zu denen dann wohl auch die moralischen Begriffe gezählt werden (2852, 1853, 2855 zwischen 1770 und 1775). Die a priori gegebenen Begriffe werden nicht als conceptus, sondern als notiones bezeichnet.

Zur „synthetischen Einheit des Bewusstseins“ ist bemerkenswert die aus den 80. Jahren stammende Reflexion 3030: „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist der transcendente Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Ich verbinde nämlich A mit dem Bewusstsein. Dann B (entweder blos als von A vorgestellt oder auch als etwas, was dazu kommt). Drittens die Einheit beiderlei distributiven Bewusstseins in collectives, d. i. in den Begriff eines Dinges. Also erstlich die analytische Einheit des Bewusstseins von A und non A (= B) und dann die synthetische Einheit beider.“ Das Denken des A und B in einem Begriff — dem Begriff eines Dinges — setzt die synthetische Einheit des Bewusstseins voraus. Nehmen wir hierzu Reflexion 3051: „Begriffe gehören zu einem Bewusstsein nur dadurch. dass sie unter, nicht neben einander (wie Empfindungen) gedacht werden.“ Das „Bewusstsein“ aber, „dass ein Begriff unter einem anderen enthalten ist (als sein Prädikat,

---

[1]) Doch vergleiche man hierzu wieder Reflexion 3342 (1764—68? 69—70?), in der von coordinierender und subordinierender Synthesis und Analysis gesprochen wird: „Die Synthesis und Analysis ist entweder der coordination: wenn das Gantze eher wie die Theile oder umgekehrt gedacht werden, oder der Subordination: wenn der Grund eher wie die Folge und das allgemeine eher als das besondre, das abstractum eher als das concretum gedacht wird.“

sein Grund, oder als ein Glied seiner Einteilung)", ist das Wesen des Urteils.

Die Antinomienlehre ist in 2731 und 2732 ausgesprochen, von denen Adickes wenigsens die erste zwischen 1776 und 1779 ansetzt, man vergleiche im Gegensatz dazu 2788 (wahrscheinlich 1764—68): „Der Anfang der Welt und die unendliche Dauer derselben sind gleich unverständlich, jenes macht aber doch meine Vernunfterkenntnis complet, dieses nicht. Jene hypothesis ist eine notwendige hypothesis der Vernunft" (ähnlich 2678).

Die Unterscheidung von Glauben und Wissen spielt in den Reflexionen 2422—2504 eine Rolle. Der „moralische Gewissheit" gebende „Vernunftglaube" wird zunächst dem Wissen gegenüber als eine auf praktischem Grunde ruhende „Hypothese" definiert, wider die sich nichts sagen lässt und die doch als Voraussetzung sehr fruchtbar ist (2448 — 1764—68?) Einige Seiten später wird der Glaube als eine subjektiv, aber nicht aus objektiven logischen Gründen hinreichende Überzeugung (die sich daher auch nicht allgemein mitteilen lasse) bezeichnet (2459, 2473 u.a.), aus etwas späterer Zeit scheint die Definition des Glaubens als eines Fürwahrhaltens nach praktischen Gesetzen (nicht aus praktischen Gründen) zu stammen (2462 — 1771—73?). Hier wird bereits schärfer zwischen den nach praktischen Gesetzen erfolgenden Glauben an historische Tatsachen und dem eigentlichen moralisch-religiösen Glauben unterschieden: „Nach praktischen Gesetzen überhaupt heisst es so: wenn ich das nicht annehmen wolte, so würde mit solcher Art zu urtheilen ich nichts Kluges thun könen." „Ich denke, dass ein America sey, denn wenn ich bey eolchen Zeugnissen es noch nicht annehmen wolte, was wolte ich denn annehmen in Ansehung meiner handlungen und Entschliessungen," „Der Moralische Glaube ist, der nach moralischen Gesetzen nothwendig ist als Folge oder als Grund der Moralität" (vgl. hierzu auch 2714). Mit der Unterscheidung des Fürwahrhaltens nach praktischen Gesetzen und aus objektiven Gründen scheint es zusammenzuhängen, wenn an späterer Stelle (2679) die Bezeichnung des Glaubens als Hypothese ausdrücklich abgelehnt wird („Glaube ist keine Hypothesis, denn er ist nicht Meinen.") Die Scheidung zwischen historischem und moralischem Glauben erfährt dann eine weitere Verschärfung, wenn der erstere als ein nur für jetzt, der letztere als absolut geltendes subjektiv hinreichendes Fürwahrhalten gekennzeichnet wird. „Woher kann ich wissen, es werde immer zureichen? weil es die Bedingung eines objektiv nothwendigen Vorsatzes ist. Woher kan ich diese Überzeugung aber nicht mittheilen? Weil sie moralische Gesinnung voraussetzt. Die Ursache ist: wer die Moralität als an sich a priori gewiss ansieht, der muss ein Gottlich Wesen annehmen. Wer da glaubt, sie setze selbst in der Beurtheilung ein Gottlich Daseyn voraus, der kan nicht durch moralischen Glauben davon überzeugt werden" (2492). Am nächsten an Forbergs „Als ob" Theorie streift die aus den 90. Jahren stammende Reflexion 2503: „Glaube — Was ich wünsche, glaube ich gern, wenn ich nur Grund dazu hätte ... Ist es aber Pflicht, es zu wünschen (denn zu Glauben gibt es keine Pflicht), so habe ich Recht es zu glauben, wenn ich kann. — Kann ich aber es nicht glauben

(z. B. das künftige Leben), so habe ich doch Grund genug so zu handeln, als ob ein solches bevorstände. — Also gibt es einen in praktischer Absicht hinreichenden Grund zu glauben, wenn gleich der theoretische für mich unzureichend ist, und, was den letzteren betrifft, so mag ich immer zweifeln."

Die vorstehenden flüchtigen und kurzen Bemerkungen sollen nur auf das reiche Material, das uns der Band für wichtige Fragen der Kantinterpretation und der philosophischen Entwicklung Kants liefert, hinweisen. nicht es sachlich durchdringen oder gar erschöpfen, das muss eingehenderer Arbeit vorbehalten bleiben. Der Band erweckt die lebhafte Hoffnung, dass wir auch die Reflexionen zur Metaphysik in nicht allzu ferner Zeit erhalten werden.

Zu Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften.[1])

Von Arthur Liebert.

Jenes von Friedrich Nietzsche wiederholt ausgesprochene Wort, es gäbe Menschen, die postum geboren werden,[2]) scheint auch auf Wilhelm Dilthey seine Anwendung finden zu können. Länger als ein Menschenalter befand er sich in einflussreichen und für die Betätigung einer breiteren Wirksamkeit ausnehmend geeigneten Stellungen; war er doch 1882 als Lotzes Nachfolger nach Berlin gekommen, wo er bis 1911, bis zu seinem Tode, das Ordinariat für Philosophie bekleidete. Trotzdem hat er Zeit seines Lebens nur auf einen verhältnismässig engen Schülerkreis, und auch auf diesen erst in den letzten Jahren seines Lebens, einen Einfluss ausgeübt. Affektvolles Hinaustreten in die Öffentlichkeit, lautes, eilfertiges Mitreden und kleinliche Begier nach Gehörtwerden bei gerade aktuellen Fragen, sowie ein unmittelbares Stellungnehmen zu ihnen: alles das lag dieser feinen, überlegenen, ganz auf ruhiges Anschauen und inneres Verstehen der geschichtlichen Welt gerichteten Persönlichkeit nicht. Und er brachte gelegentlich auch seine Geringschätzung über den Mangel an Überlegung und Zurückhaltung, den er bei manchem seiner Fachgenossen wahrnahm, zum Ausdruck. Dieses Verhalten aber hatte seinen Grund nicht etwa in einer subjektiven Scheu oder in einer persönlichen Schwäche seiner Natur oder gar in einem ursprünglichen Mangel an Temperament und einem Zuviel an kühler Reflexivität, es entsprang vielmehr der tiefen und umfassenden Einsicht in die ungeheuere Problematik und Relativität des geschichtlichen Lebens, die jeder bestimmten Stellungnahme im einzelnen den Stempel der Einseitigkeit und vorurteilsvoller Parteilichkeit aufprägen. Und wie sie ihn davon zurückhielt, sich zu konkreten Fragen des praktischen Lebens zu äussern, so hielt sie ihn auch vor der gedanklichen Beschäftigung mit den ihnen entsprechenden philosophischen Disziplinen ab. Er ging restlos darin auf, ein unmittelbares Verständnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt in der denkbar allseitigsten Form zu erarbeiten und die Momente aufzuzeigen, auf denen ein so geartetes Ver-

---

[1]) Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften; Zweiter Band: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1914. XI und 528 Seiten.

[2]) Nietzsche, ‚Ecce Homo‘, Werke Grosse Ausgabe Bd. XV, 49 und ‚Wille zur Macht‘: Antichrist, Bd. VIII, 213.

ständnis beruht, gerade wenn es seine Allseitigkeit bewahren will. Dass dadurch in alle seine Arbeiten der Charakter des Unabgeschlossenen, des Unfesten kam, und dass sie dadurch auch äusserlich eigentlich fast nie fertig geworden sind, wird noch zu berühren sein. Jedenfalls nahm ihn seine Arbeit so sehr in Anspruch, dass er sogar gegen die Veröffentlichung seiner Forschungen eine bezeichnende Gleichgültigkeit hegte, und dass es nicht selten erst eines wiederholten äusseren Druckes bedurfte, um ihm ihre Veröffentlichung doch irgendwie abzulisten. Und so kam es, dass er, während er in der Stille seines Arbeitszimmers vom grauenden Morgen bis in die sinkende Nacht und bis in die höchsten Jahre des Greisenalters hinein unermüdlich tätig war, dem weiteren, selbst dem philosophisch interessierten und gebildeten Publikum fast ganz unbekannt blieb.

Aber es mehren sich die Zeichen, die auf eine Änderung dieses Sachverhaltes hinweisen. Nicht nur, dass sich der Kreis von Schülern erweitert, die in seinem Sinne arbeiten, nicht nur, dass jetzt häufiger Studien auftreten, die Zeichen seiner Geistesart tragen, sondern seine Geistes- und Arbeitsart selber, ihre Gesichtspunkte und Prinzipien werden jetzt wiederholt zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht. In allererster Linie jedoch wird zu der verdienten Erweiterung seines geistigen Einflusses und zur Bekanntschaft mit seinen Leistungen die Ausgabe seiner Schriften beitragen, von denen als erster der Band II der wohl auf sechs Bände berechneten Gesamtausgabe vorliegt. Besorgt hat diesen Band Georg Misch in Marburg; ausser ihm werden m. W. an der Herausgabe der übrigen Bände noch Max Frischeisen-Koehler, Eduard Spranger, Hermann Nohl und Bernhard Groethuysen beteiligt sein. Wir müssen ihnen allen von Herzen dankbar dafür sein, dass wir nun endlich nach langem Warten eine einheitliche Ausgabe von den zahlreichen Schriften Diltheys besitzen werden, umso dankbarer, wenn man die wahrlich nicht geringen Mühen und Schwierigkeiten kennt und in Betracht zieht, die gerade bei dieser Arbeit zu überwinden waren bzw. noch zu überwinden sein werden. In diesen Dank muss auch die Verlagsbuchhandlung miteinbezogen werden; hat sie doch an dem Zustandekommen und Gelingen jener bedeutungsvollen Leistung ihren wohl bemessenen Anteil.

In dem vorliegenden Bande sind folgende Aufsätze vereinigt: 1. Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert; 2. Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert; 3. Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert; 4. Giordano Bruno; 5. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen; 6. Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes; 7. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts; 8. Zusätze aus den Handschriften u. z. a) die Grundmotive des metaphysischen Bewusstseins; b) das Christentum in der alten Welt; c) Zur Würdigung der Reformation.

Alle diese Abhandlungen stehen im Zusammenhang mit D.s „Einleitung in die Geisteswissenschaften"; sie bilden den Ertrag seiner einzig-

artig umfassenden Studien über die Entwicklung des europäischen Geistes, und sie sind gedacht als die materiale Grundlage für die geplante systematische Herausarbeitung der eigentümlichen Struktur dieses Geistes sowie für die Besinnung auf die Prinzipien, auf denen jene Herausarbeitung beruht. Denn das ist einer der Hauptzüge Diltheys, dass er jene „Einleitung", die eine Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre der Geisteswissenschaften darstellen soll, auf die denkbar breiteste historische Grundlage, auf die möglichst weitgehende Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen Tatbestandes stützen will. In ihm herrscht durchaus jener Zug zur Universalhistorie und zu einem auf universalhistorischen Forschungen gegründeten Verständnis des geistig-geschichtlichen Lebens, wie er in Ranke, seinem verehrten Meister, wirksam war. Und die grossartige Schilderung, die er einmal an anderer Stelle von der Geistesart des grossen Geschichtsschreibers entwirft (‚Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften', S. 28 f. u. 74), kann in vielen wesentlichen Punkten als eine Zeichnung seiner eigenen Stellung zur geschichtlichen Welt gelten. Diese Verfahrungsart, durch die die Aufgabe einer adäquaten Erfassung jener Welt in dem ganzen ungeheuren Reichtum ihres Wesens nach seiner Überzeugung gelöst zu werden vermag, hat er selber folgendermassen gekennzeichnet. „Sie erklärt im Gegensatz gegen Hegel die Entwicklung der Philosophie nicht aus den Beziehungen der Begriffe aufeinander im abstrakten Denken, sondern aus den Veränderungen in dem ganzen Menschen nach seiner vollen Lebendigkeit und Wirklichkeit. Sonach sucht sie den Kausalzusammenhang zu erkennen, in welchem die philosophischen Systeme aus dem Ganzen der Kultur entstanden sind und auf dasselbe zurückgewirkt haben. Jede im philosophischen Denken erfasste neue Stellung des Bewusstseins zur Wirklichkeit macht sich gleicherweise im wissenschaftlichen Erkennen dieser Wirklichkeit, in den Wertbestimmungen des Gefühls über sie und in den Willenshandlungen, der Führung des Lebens wie der Leitung der Gesellschaft geltend. Die Geschichte der Philosophie macht die Stellungen des Bewusstseins zu der Wirklichkeit, die realen Beziehungen dieser Stellungen aufeinander und die so entstehende Entwicklung sichtbar. So gibt sie die Möglichkeit, den geschichtlichen Ort für die einzelnen Erscheinungen der Literatur, der Theologie, der Wissenschaften zu erkennen. Die exakte Grundlage kann überall nur durch die philologische (literarische) Methode hergestellt werden."

Den wissenschaftlichen Niederschlag und den theoretischen Ausdruck dieser bewegten geistigen Welt stellen die Geisteswissenschaften dar. Und die genannten Abhandlungen bilden nun die historische Fortführung jener „Einleitung", die sich ohne weiteres dem Schlussteil dieses Werkes angliedern; zugleich aber sind sie auch wieder eine Art von historischer Vorbereitung und Einleitung zu jener „Einleitung" und ein Übergang zu den anderen systematischen Arbeiten Diltheys, besonders zu seiner Lehre von den Typen der Weltanschauung und der Lebensformen und zu seiner Struktur-Psychologie.

Der vorliegende Band zeigt also Dilthey im wesentlichen als Historiker, u. z. als einen Historiker von ganz grossem Stil; man darf ihn beinahe in einem Atem mit Ranke nennen. Allerdings herrscht zwischen

ihnen der tiefe und bezeichnende Unterschied, dass Ranke zu abschliessenden Synthesen vordrang und seinen Darstellungen abrundende Vollständigkeit gab. Dilthey hingegen war von der Komplikation und Antithetik in der geschichtlichen Wirklichkeit, von der unsagbaren Fülle an individuellen Erscheinungen, die jeder allgemeinen Erfassung spotten, so stark gefesselt, so tief ergriffen, er ging dem äusseren und inneren Reichtum des geschichtlichen Lebens mit so feinen Sinnen, mit so zarten Fühlern nach, dass darüber die für die Zusammenfassung seiner Einsichten und für ihre literarische Darstellung und Fertigstellung erforderliche Entschiedenheit etwas geschwächt wurde und zu Schaden kam. Wenn Nietzsche behauptet (‚Menschliches, Allzu Menschliches' S. 18), dass der Mangel an historischem Sinn der Erbfehler aller Philosophen sei, so war wenigstens Dilthey von diesem Fehler frei; — oder er besass vielleicht etwas zu viel von jener historischen Begabung, sodass diese auf Kosten der Systematik zu Worte kam, ihm das, was sie ihm als Geschichtsschreiber des europäischen Geistes verlieh, von seiner Bedeutung als Philosoph in Abzug brachte und ihm bei der allerdings oft gewaltsamen, jedoch ganz unerlässlichen und unvermeidlichen Zusammenziehung des Historischen, bei der straffen philosophischen Vereinheitlichung und Vereinfachung, bei der gebotenen Zurückführung auf einige wenige Grundformen hinderlich war. Denn auf seine Absicht und Fähigkeit eines möglichst unbegrenzten Nacherlebens und Nachverstehens und eines so weit als möglich gespannten In-sich-Aufnehmens der geschichtlichen Vorgänge wird es zurückzuführen sein, dass wir von ihm fast immer nur Fragmente erhalten haben, und dass sein Lebenswerk ein Torso geblieben ist.

Allerdings ein Torso von bezwingender Grösse und Schönheit. Denn was Dilthey über die Geschichte der europäischen Kultur und über die Entstehung und Ausbreitung der Wissenschaften von dieser Kultur entwickelt hat, gehört nach Form wie Inhalt zu den grössten Leistungen der neuzeitlichen Geschichtsschreibung. Ein ganz eigentümlicher, unnachahmlicher Reiz geht von seinen Schriften aus. Den Erdgeruch des Lebens scheinen sie auszuströmen; sie wirken ganz unmittelbar und ganz anschaulich, gleichsam so konkret, wie die in ihnen geschilderte Wirklichkeit selber. Dilthey war mit einer wunderbaren, nahezu unbegrenzten Feinheit des Blickes für das geschichtliche Leben und der Gabe tiefsten Hineinfühlens in dasselbe ausgestattet. Wieviele Zusammenhänge, die bis dahin dem Auge des Forschers verborgen geblieben waren, hat er aufgedeckt. Wo er bei seinen Studien auf eine Persönlichkeit von lebensvoller Eigenart stiess, da gewinnt seine Darstellung oft einen geradezu dramatischen Charakter. Mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit treten die grossen Menschen hervor, sodass man bisweilen sie körperlich zu sehen meint. So lebendig stand ihr Bild vor seinem Auge, und so wirkungsstark vermochte er das Geschaute wiederzugeben. Ein Beispiel. In der ersten der oben genannten Abhandlungen entwickelt er das Leben und die Leistungen Sebastian Francks und sein Verhältnis zu dem geistigen Chaos in dem Deutschland des 16. Jahrhunderts, und er schliesst diese Darstellung mit einer Schilderung des Mannes selber: „Und er selbst? Der Geschichtsschreiber, der dies Gaukelspiel der Welt unparteiisch be-

trachtet? Auf dem dunklen Hintergrund all dieser Verfolgungen, Torturen und Hinrichtungen von Täufern und Spiritualisten, der offiziellen Lügen protestantischer und katholischer Kirchenhäuptlinge, der Enttäuschungen über den Gang der Reformation erhebt sich der moralisch-religiöse Pessimismus des Sebastian Franck: wie ein schwermütiges und doch tief beschauliches Antlitz, dessen Augen sich einzubohren scheinen in dies Meer von Gram und Unrecht. Dieser Mann ist einsamer noch als nachher Spinoza. Er fühlt sich innerlich losgelöst von allen Sekten, in welche die eine Wahrheit zerrissen ist, daher gehört er keiner gegenwärtigen und wartet keiner neuen äusseren Kirche. Ein Glied der unsichtbaren Gemeinde, der schon Sokrates und Seneca angehörten. Zu ihr gehören ‚alle recht Gotts frommen und gutherzigen Menschen', ohne Zeremonien und äusseren Gottesdienst. ‚In und bei dieser bin ich, zu der sehne ich mich in meinem Geist, wo sie zerstreuet unter den Heiden und Unkraut umfährt'. Wer denkt nicht an Lessings einsames Ende in Wolffenbüttel, an das Christentum seines Testamentes Johannis und seiner Erziehung des Menschengeschlechts?" (S. 89).

Bei all seinen Erforschungen der geschichtlichen Welt interessierte ihn also nicht zuerst und nicht vorherrschend der rein logische Zusammenhang und die rein theoretische und intellektuelle Seite der Kultur; sein Auge ruhte nicht auf dem Zusammenhang und der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in seiner abgezogenen und in sich geschlossenen Strenge, nicht auf der Aufstellung und den Lösungsversuchen des Problems der Erkenntnis. Für ihn handelte es sich vielmehr um die Auffassung des historischen Lebens in der vollen Breite, Tiefe und Verwicklung seines Gehaltes. Und wie er überall die innere Verwebung und Verwobenheit der Kulturerscheinungen, ihr ununterbrochenes und unermüdliches Wechsel- und Zusammenspiel sah und beachtete, so war ihm auch die Philosophie ein Dokument und Erzeugnis jenes Lebens, die im Fluss der geschichtlichen Wirklichkeit erwachsen war, von ihm gespeist wurde und in seiner Brandung stand. So wirkte seine Methode auch ein auf seine Auffassung und Bestimmung der Philosophie. Diese war ihm nicht ein rationales Gefüge von überzeitlich gültigen Setzungen, sie war nach ihm nicht nur Wissenschaft. Und so ging er auch nicht darauf aus, gerade die rationalen Entwicklungszusammenhänge mit ausschliesslicher und ausschliessender Bestimmtheit blosszulegen und nur sie aus dem Ganzen der geschichtlichen Kultur herauszuarbeiten, Wohl aber erkannte und würdigte er ihre Bedeutung; denn auch nach ihm ist die Geschichte des europäischen Geisteslebens zum guten Teil dadurch charakterisiert und bedingt, dass jegliche Form von theologisierender Metaphysik durch die positiven Wissenschaften überwunden und abgelöst worden sei. Er steht in dieser Hinsicht in voller Übereinstimmung mit Comte, dessen Einfluss auf ihn vielleicht überhaupt nicht allzu gering zu veranschlagen ist. — —

Hier ist nun nicht der Ort, um eine genauere Kennzeichnung und Bestimmung von Diltheys Geschichtsschreibung zu versuchen. Dazu wird auch erst die Zeit gekommen sein, wenn die Ausgabe seiner Schriften abgeschlossen vorliegen wird. Trotzdem möchte ich einige Bemerkungen

in dieser Beziehung kurz entwickeln; auf Vollständigkeit jedoch erheben sie in keiner Weise Anspruch.

Rückt man sich das Wesen von Diltheys Auffassung und Darstellung der geschichtlichen Welt vor die Augen, so erkennt man unschwer, dass auch ihr ganz bestimmte systematische Absichten, Gesichtspunkte und Prinzipien zu Grunde liegen. Zwar wird neuerdings, besonders aus der Reihe seiner Anhänger, darauf hingewiesen, dass Diltheys Verfahren dem geschichtlichen Tatbestande darum in besonderem Masse gerecht werde, weil es an dessen Verständnis und an dessen Auffassung ohne jede spezielle und vorbedachte Einstellung, ohne a priori systematisierende Absichtlichkeit herangehe, weil es den geschichtlichen Bestand in voller Breite aufnehme und aus ihm nicht einseitig nur diejenigen Momente heraushebe, die sich als bestätigende Bestimmungsstücke dessen, was man zu finden voraussetze und erwarte, gebrauchen lassen. Und doch will mir scheinen, als ob auch Dilthey — wie das ja aus logischen und sachlichen Gründen garnicht anders sein kann — in seiner Betrachtungsweise von ganz bestimmten Ideen als heuristischen Maximen geleitet wird, d. h. dass auch sie mit bestimmten Gesichtspunkten und Kategorien arbeitet. Auch sie nimmt das historisch Gegebene nicht einfach hin, sie ordnet seine chaotische Massenhaftigkeit, sie wählt aus und fasst zusammen, sie prägt um und gestaltet neu und zwar alles unter bestimmten Ideen. Sie verfolgt ganz konkrete Entwicklungszusammenhänge, die sie in dem geschichtlichen Leben zu erkennen glaubt, die sie aber besonders unterstreicht, aus dem historischen Bestande gleichsam herauspräpariert und isolierend blosslegt. Es ist in erster Linie das Schicksal der Metaphysik, dem sie nachgeht, dann das Werden und die verschiedenen Bildungsstadien des religiösen Geistes, ferner die Entstehung einer bestimmten literarischen Gesinnung und literarischen Kultur, kurz es ist das Geflecht der geschichtlichen Kulturwerte, auf das sie eingestellt ist, das sie aber nicht bloss als eine geschichtliche Tatsache hinstellt, sondern das sie zugleich als die bestimmende Voraussetzung für das Leben in all seiner Fülle und Breite nachzuweisen sucht. Die letzte entscheidende Bedingung jedoch für dieses ganze geschichtliche Leben ist ihr der Mensch als wollende fühlende, schaffende, geniessende, leidende Potenz. Von ihm, von seinem Wesen und Willen aus, glaubt sie ein adäquates Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit gewinnen zu können, Nicht der Zusammenhang der Ideen, nicht der Begriff und Inbegriff der Erkenntnis, sondern, mit einem Wort, das Leben selber ist ihr der Ansatzpunkt und die Bedingung der Erkenntnis.

Ohne in eine Kritik dieser grundsätzlichen Stellungnahme einzutreten, die die logische und die erkenntnistheoretische Möglichkeit dieser Auffassung der geschichtlichen Welt nachzuprüfen hätte, sei nur darauf hingewiesen, dass Diltheys Betrachtungsweise derjenigen, die sich die Herausarbeitung der wissenschaftstheoretischen Momente und Zusammenhänge zur Aufgabe macht, nicht etwa überlegen ist, ganz abgesehen von einer prinzipiellen Beanstandung, der sie notwendig unterliegt. Setzt sie doch eigentlich die Erledigung des erkenntnistheoretischen Problems bereits voraus, und zwar insofern als sie sich doch ihrerseits schon auf

irgend eine Entscheidung über den wissenschaftlichen Geltungswert der von ihr verwendeten Begriffe stützen und berufen muss. Sie legt gleichsam nur einen anderen Schnitt durch die Welt des Geistes als die soeben genannte Forschungsweise, und sie nimmt diesen Schnitt vor unter Zugrundelegung einer bestimmten Voraussetzung, nämlich der des Lebens oder des Menschen, deren theoretische Anwendbarkeit für diesen Zweck doch nicht so ohne weiteres sicher steht, bzw. sichergestellt ist.

Doch lassen wir diesen Punkt hier auf sich beruhen. Als Ganzes ist Diltheys Arbeit und Leistung eine Kulturpsychologie und eine philosophische Kulturgeschichte im weitesten Sinne und von unzweifelhafter Begründung und Bezogenheit auf ganz bestimmte systematische Voraussetzungen und geschichtsphilosophische Ideen. „Wenn Ranke", so heisst es einmal bei ihm (Der Aufbau usw. S. 74), „in naiver Erzählerfreude den Dingen gegenüberzutreten scheint, so kann seine Geschichtsschreibung doch nur verstanden werden, wenn man den mannigfachen Quellen systematischen Denkens nachgeht, die in seiner Bildung zusammengeflossen sind." Diesen Satz könnte man, wie auf jeden wahren Historiker, so auch auf Dilthey selber anwenden. Und dann würde man, so bin ich überzeugt, zu eigentümlichen und überraschenden Einsichten kommen. Zum mindesten zwei Quellen des auch in Diltheys historischer Arbeit wirksamen systematischen Denkens lassen sich ohne Schwierigkeiten nachweisen; die eine liegt in dem Positivismus Comtes und der positivistisch gerichteten Geschichtsphilosophie, wie denn Dilthey selber seine Betrachtungsart am liebsten als positivistische angesehen und bezeichnet haben wollte, schon um dadurch ihren Gegensatz zur konstruktiven Geschichtsphilosophie des Idealismus, wie Fichtes und Hegels, zum Ausdruck zu bringen. Und doch ist er, und das ist die andere Quelle, daneben auf das tiefste beeinflusst von der Geschichtsphilosophie der Romantik und zwar sowohl inbezug auf seine ausgesprochen irrationalistische Einstellung und Auffassungsweise als auch inbezug auf die starke, ja ausschliessliche Betonung des Individuellen und Singulären in der Geschichte. Die grundsätzliche Berücksichtigung dieser beiden Momente hielt ihn von jeder begrifflichen Verallgemeinerung und von der Aufstellung allgemeiner Gesetze der geschichtlichen Wirklichkeit zurück. Denn er war der — allerdings nicht zutreffenden — Meinung, dass mit dem Begriff des Gesetzes als einziges Merkmal das der quantitativen Allgemeinheit verbunden sei. Und deshalb hegte er die Furcht, dass überhaupt durch jegliche Aufstellung und Entwicklung von Gesetzen die spezifisch geschichtliche und philosophische Auffassung der Kultur ohne weiteres aufgehoben, dass sie ihrem Sinn und ihrer Aufgabe abwendig gemacht und durch die naturwissenschaftlich-generalisierende verdrängt und ersetzt werden würde; war er doch einer der ersten, der auf die vollkommene Untauglichkeit und Unangemessenheit des naturwissenschaftlichen Verfahrens für jenen Zweck aufmerksam gemacht und seine Meinung mit guten und starken Gründen belegt hat. Er hat darauf hingewiesen und gezeigt, dass durch die Operation mit dem naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff der Eigensinn der geschichtlichen Welt verkannt und ihre wissenschaftliche Behandlung einem unfruchtbaren und die Dinge vergewaltigenden Formalismus und Schematismus verfallen würde, aus dem

jede Spur des Lebens und der konkreten, individuellen Wirklichkeit, wie die Geschichte eine solche nun doch einmal sei, getilgt wäre. Die intensive Beschäftigung gerade mit Schleiermacher, der wir eine klassisch zu nennende, leider wieder unvollendet gebliebene Biographie dieses romantisch-metaphysischen Geistes verdanken, ist auf seine ausserordentlich empfängliche Natur nicht ohne dauernde und tiefe Einwirkung geblieben, und sie konnte es schon darum nicht bleiben, weil in dem Biographen selber ein gutes Stück von dem Wesen des Dargestellten steckte.

Es ist so: Dilthey sieht in das geschichtliche Leben hinein mit dem Auge des Positivisten und mit dem Auge des Romantikers. In innerster Übereinstimmung mit der Romantik erfasst er die Geschichte als eine individuelle und zugleich irrationalistische Welt. Indem er dies aber tut, gebraucht er für den Zweck dieser Erfassung und Darstellung den Begriff der Individualität und den der Irrationalität als begründende und aufbauende logische Gesichtspunkte, als kategoriale Bestimmungen, sie sind die begrifflichen und methodischen Vehikel seiner wissenschaftlichen Arbeit. Und weil und insofern sie das sind, entwickelt er aus dem unermesslichen Gesamtbestande der geschichtlichen Welt vorherrschend doch auch nun nur diejenigen Zusammenhänge, die der Natur jener Kategorien entsprechen: das sind die metaphysischen, die religiösen und ferner diejenigen Zusammenhänge, in denen sich gerade die Vitalität und Emotionalität der Geschichte und des Lebens ausprägen. Auch er rollt jene Welt von einem bestimmten Standpunkt aus und nach einer bestimmten Methode auf. Und seine der Grundlegung der Geisteswissenschaften dienenden Studien wollen doch die Frage beantworten, wie Geschichte als Wissenschaft möglich sei. Bei der Lösung dieser Frage operiert er nicht mit den psychischen Tatbeständen oder mit den Erlebnissen „Individualität“ und „Irrationalität“, sondern er operiert mit den Begriffen Individualität und Irrationalität; d. h. er benutzt sie im Umkreis seiner wissenschaftlichen Arbeit als methodische Hilfsmittel für dieselbe. Allerdings hat es bisweilen den Anschein, als habe er selber die bloss begriffliche Geltung jener Hilfsmittel übersehen und sie im Sinne gefühlsmässiger Lebenszustände, im Sinne von Erlebnissen aufgefasst.

Innerhalb der geschichtlichen Welt tritt nun das Problem der Erkenntnis, treten bestimmte Methoden seiner Behandlung, bestimmte Zusammenhänge seiner Entwicklung und seines Auswirkens auf. Nun verfolge man einmal, wie Dilthey sich mit diesen Momenten auseinandersetzt oder wie er sie schildert, wo er in seinen historischen Abhandlungen auf sie stösst. Nicht die Aufdeckung und Kennzeichnung ihres inneren logisch-theoretischen Gehaltes und Geltungswertes sind es, die ihn in erster Linie und in der Hauptsache interessieren und beschäftigen, er untersucht nicht ihre übergeschichtliche, und insofern in einem besonderen Ideenzusammenhang verankerte, in einer eigenen Systematik, die nicht die der Geschichte ist, verbürgte Bedeutsamkeit. Vielmehr unternimmt er es, gerade die Geschichte jener Momente, ihre zeitgeschichtliche Entstehung und Entwicklung, ihre Stellung in der allgemeinen geistigen Richtung und Lage einer Epoche und ihre Rückwirkung auf diese, mit einem Wort: ihre geschichtliche, menschlich-empirische Bedeutung zu zeigen und zu würdigen. Er

bringt die Wissenschaft und die einzelnen Wissenschaften stets in einen Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und Lebensstimmung der Zeit, in der sie hervorgetreten sind und besonders wirksame Vertretung gefunden haben. Wohl gelingt es ihm oft, solche Zusammenhänge ans Licht zu stellen und über sie neue, nicht selten überraschende Einblicke zu bieten. Es bleibt doch aber eine Tatsache, dass er die jeweilig neu erreichten Stufen der wissenschaftlichen Entwicklung nicht aus dem immanenten Werdegang des rein wissenschaftlichen Geistes, sondern aus Umformungen und Neubildungen der allgemeinen geistig-geschichtlichen Wirklichkeit ableitet bzw. sie auf solche zurückführt. Man könnte vielleicht sagen, dass nicht die Rationalität und Logizität jener Momente, sondern das was sie an irrationalen und individuell-charakteristischen Zügen an und in sich tragen, in ihrer Behandlung durch Dilthey zum Ausdruck kommt. Das heisst, er benutzt die Kategorien der Romantik auch für die Darstellung des Problems der Erkenntnis und aller damit zusammenhängenden Momente.

Ja, vielleicht erschliesst sich eingehenderer Analyse seiner Forschungsweise sogar noch eine dritte Quelle, aus der wesentliches systematisches Rüstzeug für ihn stammt. Es scheint mir sicher, dass seine Studien zur Struktur-Psychologie und zur Typenlehre, die einmal weiter ausgebaut werden müssten — Rudolf Lehmann, Eduard Spranger und Hermann Nohl haben wertvolle Ansätze dazu gemacht — in grundsätzlicher Beziehung zu der Völkerpsychologie unserer Tage stehen. Nun aber hat schon Wilhelm Wundt auf die Verwandtschaft dieser Völkerpsychologie mit Hegels Philosophie des Geistes und der Geschichte hingewiesen. Ist das der Fall, dann besteht auch eine Verwandtschaft von Diltheys Kulturpsychologie mit bekannten Gesichtspunkten und Tendenzen der konstruktiven Geschichtsphilosophie, ohne dass damit eine tiefgehende Verschiedenheit zwischen ihnen in Abrede gestellt werden soll. — —

Mit lebhaftester Begierde darf man der Veröffentlichung weiterer Bände entgegensehen. Ist die Ausgabe erst einmal fertig, dann wird sie ohne Zweifel nicht nur fördernd auf die geschichtliche Erforschung der Philosophie und der ganzen geschichtlichen Kultur, sondern auch umgekehrt auf die Philosophie der geschichtlichen Kultur einwirken. Und Herausgeber und Verlag werden sich ein zwiefaches Verdienst um die Wissenschaft erworben haben.

Rezensionen.

Leibniz, G. W. Deutsche Schriften. Hrsg. von Dr. Walther Schmidt-Kowarzik. Bd. 1 u. 2. Leipzig (Felix Meiner) 1916. (XL u. 112, XXIII u. 176 S.).

Nun endlich ist dem deutschen Leser von heute, dem der vielgepriesene Name des „großen Leibniz" im Grunde doch ein leerer Klang war, die Möglichkeit geboten, ohne bibliographische Vorkenntnisse und ohne die Umwege über Bibliothek und Antiquar den großen Deutschen in der Muttersprache zu sich reden zu lassen, über Dinge die Jedem nahe und wert sind — oder doch sein sollten. Und auch der ans Suchen Gewöhnte und dazu Bereite gewinnt Wesentliches: es stellt in einheitlicher Verbundenheit und auch äußerem Zusammenhalt sich ihm vor, was sonst nur abgerissen, im Hin- und Hertasten von einem alten Band zum anderen zu erleben war — mit der Aufgabe nachträglichen inneren Zusammenschließens über weite Strecken hinweg. Man kann dem Herausgeber und dem Verleger nicht genug Dank wissen, daß sie dies Werk, noch mitten im Kriege, unternahmen. Eine Wiedereroberung deutschen Geistesbesitzes von der reichsten und edelsten Art wird damit angebahnt. Und nicht nur die vaterländische Gesinnung, das politische Leben, die Sprachpflege, das Interesse für deutsche Vergangenheit und unsere bleibenden nationalen Probleme — auch die deutsche Philosophie und Philosophiegeschichte kann davon Ertrag für sich erwarten. Zwar sind nur die wenigsten von Leibniz' Schriften in deutscher Sprache eigentlich philosophischen Fragen gewidmet (diese wenigen allerdings Stücke von einer besonderen Art und Bedeutung und ganz unbillig übersehen durch den Mangel an neuen Ausgaben), aber es ist aus allen diesen Aufsätzen, Briefen, Denkschriften, in denen der Autor so unmittelbar wie sonst nirgends und vor aller begrifflich-theoretischen Verarbeitung und Einkleidung sein Gefühl und seinen Willen, seinen Glauben und seine Gesinnung sprechen läßt, erst recht die volle Anschauung zu gewinnen von den inneren Triebkräften dieser Persönlichkeit und ihrer Art, Dasein und Welt zu fassen. Dem was man sonst von Leibniz weiß, wächst von hier aus erst die ganze innere Verbundenheit und Wärme zu. Dem Fernstehenden aber wird ein Zugang eröffnet zum Herz des in Begriffen starrenden Systems —.

Keine neue kritische Ausgabe nach den Handschriften wird vorgelegt; so sehr der Forscher das bedauern mag — es war eben doch zunächst nicht das dringlichste Bedürfnis. Sondern eine Zusammenstellung der in den großen Leibniz-Ausgaben versteckten und vergrabenen Teile mit den Meisterstücken, die vor 80 Jahren der edle Guhrauer in seinen zwei Bänden von „Leibnitz's Deutsche Schriften" veröffentlichte. 8 Bändchen sind so zusammen gekommen, von denen die zwei ersten zum Gedenktage fertig vorliegen. Die Einteilung ist nach der Inhaltsart der einzelnen Schriften getroffen; dies sind die Titel: 1. Muttersprache und völkische Gesinnung, 2. Vaterland und Reichspolitik, 3. Fürsten und fürstliche Frauen, 4. Zur deutschen Geschichte, 5. Volkswirtschaft und Technik, 6. Gelehrte Einrichtungen und Gesellschaften, 7. Weltanschauung, 8. Religion und Duldsamkeit. Manches Stück ist darunter (nach den Proben zu schließen) das auch der mit Leibniz' Schriften sonst Vertraute nicht kennen wird; nicht Alles ist von gleicher sachlicher und sprachlicher Bedeutung, doch sind auch dem mehr Nebensächlichen Ergänzungen, Bestätigungen zu entnehmen.

Für die nähere Gestaltung der Ausgabe war die Absicht maßgebend, „Leibniz als deutschen Schriftsteller dem deutschen Volke zugänglich zu machen“ — die Verbreitung der Schriften in weite Kreise anzubahnen. Diesem Ziel dienen die Einleitungen und Anmerkungen des Herausgebers; nach den vorliegenden Proben bei aller wünschenswerten Knappheit leicht faßlich geschriebene Ausführungen, die auf gute Kenntnis der politischen und kulturellen Zeitlage von damals gegründet sind und den doppelten Zweck der Erläuterung und des vereinfachten Zusammenfassens des Textinhaltes verfolgen. So ist dem 1. Bande ein vortrefflicher Aufsatz u. d. Titel „Leibniz und der völkische Gedanke“ vorangestellt, der recht fühlen läßt, was in der oft so verworrenen Führung der Fäden unserer nationalen Entwicklung Leibnizische Gedanken, Forderungen, Pläne bedeuten konnten und noch könnten. . . . Aehnliches gilt von der Einl. zum 2. Bande: „Leibniz als Reichspolitiker.“ —

Dem Ziel der Verbreitung ist aber auch Eines in dieser Ausgabe zum Opfer gefallen das Rec. für seinen Teil schmerzlich darin vermißt: die alte Sprachform und Schreibung. So belanglos das für den Inhalt rein als Gedankenfolge sein mag, so wird doch Klang und Färbung dieser Meisterwerke deutschen Schrifttums aus deutscher Vergangenheit um mehr als eine Schattierung mit der wohlgemeinten Änderunng verschoben, die mögliche Wirkung auf den Leser von heute abgeschwächt. In der Voraussetzung, daß der Text einem breiteren Leserkreise jetzt schwer eingehen und Zaghafte ganz abschrecken könnte, ist der Herausgeber, wie er auch selbst angibt, auch vor der Umstellung von Sätzen, vom Weglassen oder Einfügen einzelner Worte, von der Ersetzung der alten Wendung durch den gewohnten Ausdruck der Gegenwartssprache nicht zurückgescheut. Daß die Maßnahme in solch gewichtigsten Fällen am Ende des Bandes in der Anmerkung vermerkt ist, rettet am Textbild dann nichts mehr.

Ich kann nicht zugeben, dass damit „nur vom Buchstaben“ abgegangen, der „Geist“ aber „in aller Treue festgehalten“ wird, und daß dabei auch für den Gelehrten soweit er „mit sachlichen, nicht mit rein sprachlichem Interesse an das Werk herankommt“ nichts verloren ginge — wie der Herausgeber in seiner Rechtfertigung meint. Die „Farbe der Vergangenheit“ scheint mir nichts so Äußerliches; die aber ist verblaßt in dieser Fassung, wenn auch nicht abgelaugt. Das wird für Jeden schließlich sich fühlbar machen, für den schlichten Leser wie für den „Gelehrten“.

Und ob das wirklich nötig war für den Zweck der Verbreitung . . . Ob nicht der Leser, dem diese Dinge überhaupt nahezubringen sind, leicht auch an die manchmal ungewohnte Form sich hätte gewöhnen lassen? „Teutsch“ ist nach dem ersten Verwundern kaum weniger gemeinverständlich als „deutsch“. Und für vereinzelt schwierige Stellen konnten ja Anmerkungen eintreten. Der Deutsche von heute neigt schon ohnehin so gern und vielfach dazu, den individuellen Reichtum, den Stil und innere Konsequenz allen Lebensäußerungen aus Vergangenheit und Gegenwart verleihen kann, durch eine unfruchtbare Korrektheit zu „ersetzen“. Hieß hier die so weitgehende Anpassung an „ungelehrte“ Leser nicht, der geistigen Bequemlichkeit da entgegenzukommen, wo schöne Gelegenheit zur Bildung und Erziehung war? — —

Von den schon vorliegenden Teilen enthält der 1. Band (der mit einem wenig bekannten Stich le Febre's nach einem zeitgenössischen Portrait von Leibniz ausgestattet ist) vor allem die beiden Sprach-Schriften: „Ermahnung an die Deutschen . . .“ und „Unvorgreifliche Gedanken . . .“ von allen denen namentlich die erste bisher nur Wenigen bekannt war. Weiter den Vorschlag zur Gründung einer „deutschliebenden Genossenschaft“ aus der Klopp'schen Ausgabe, die in so auffälliger Weise die Begabung des Deutschen für die „Realitäten“ (Naturerkenntnis, Erfindungen, Technik) feiert; die in ähnlichem Sinne gerichtete „Denkschrift von der Aufrichtung einer Akademie in Deutschland“ und einige Abschnitte „Aus den Schriften zur Gründung der Berliner Wissenschafts-Akademie“. Zum Schluß noch einige Tendenzgedichte -- von deren einem der Titel angeführt sei als Beispiel zur berührten Sprachfrage: in der Ausgabe lautet er „Die alten Deutschen auf hannoverschem Boden“, im Original (nach Pertz) „Auff die Hannöverische Wirtschaft der alten Teutschen“. — Im Anhang werden, was sehr zu begrüßen ist, einige Stellen aus den fremd-

sprachlichen Schriften des Philosophen, die unmittelbar auf die gleichen Stoffe sich beziehen wie die Text-Schriften, in Übersetzung wiedergegeben, so vor allem die schöne Stelle über den einzigartigen Wert der deutschen Sprache aus der Nizoliusausgabe.

Der 2. Band bringt außer dem großen „Bedenken, welchergestalt Securitas publica . . . im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen", von dem besonders der erste Teil von hinreißender Größe der Anschauung ist, und gerade jetzt keinem Politiker unbekannt sein sollte — ein auch sprachlich besonders schönes Schriftchen aus der Kloppschen Ausgabe unter dem Titel „Einige patriotische Gedanken"; in ihr ist der Satz enthalten, der auf die allgemeine Wehrpflicht zusteuert: „Ich bin der Meinung, daß jedermann, vom Fürsten bis zum Ackerknecht, geschickt zu machen ist, dem Vaterlande im Notfall einige Kriegsdienste zu leisten". Ferner die „Geschwinde Kriegsverfassung", in der einige Sätze stehen, die für uns heute einen besonders kräftigen Geschmack haben: „Man weiß ja noch nicht, was oben beschlossen . . . Der Himmel hat noch kein Edikt für Frankreich ausgehen lassen. Gott ist für die, so sich der von ihm gegebenen Vernunft und Mittel bedienen, für die besten Regimenter, für die guten Ratschläge". „Man muß nicht glauben, daß alle Klugheit in Frankreich beschlossen. Der gute Fortgang ihrer Anschläge kommt nicht eben daher, daß sie alle Zeit klügere Leute haben als wir, sondern daß wir klügere Leute vonnöten haben als sie . . ." — Außerdem noch kleine „Schriften über die preußische Krone", die Abhandlung „Von den Privilegien des hochlöblichsten Erzhauses Österreich" und einige Aufsätze von geringerer Bedeutung. —

Eine philosophische Entgleisung aus den sonst sehr gut unterrichteten Anmerkungen sei erwähnt: „Offenbar hat L. bestimmte Gelehrte vor Augen, die wertloses Zeug über Atome geschrieben haben. Denn er selbst ist Anhänger der Atomtheorie d. h. (!) der von ihm gegründeten Lehre, daß jeder Körper aus metaphysischen Kraftpunkten (Monaden) besteht." (I, 99). Leibniz meint vielmehr hier wie stets in solchen Fällen seit 1671 die Atomisten jeder Art. — Wünschenswert erschiene mir noch für die folgenden Bände eine Angabe darüber, welcher Ausgabe etc. die einzelnen Teile entnommen sind. —

Möchte nun endlich also der deutsche Leibniz Eingang finden in die deutsche Leserwelt, über die engsten Kreise von Fachgelehrten hinaus! Auch der billige Preis der Ausgabe (2 M jeder Band) macht sie Jedem zugänglich; und es gibt wenig von dem Unbekannten aus unserem vaterländischen Schrifttum, auf das die Zeit so dringlich hinwiese, wie auf diese Mahnworte und Forderungen eines Genius, der in seinem gewaltigen Weitblick nicht an sein Jahrhundert gefesselt war.

z. Zt. Ludwigsburg. Heinz Heimsoeth.

Ueberweg, Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie.

Zweiter Teil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, herausgegeben von Dr. **Matthias Baumgartner,** ord. Professor der Philosophie an der Universität Breslau. Berlin 1915, Ernst Mittler und Sohn (XVII u. 658 u. 266 Seiten).

Vierter Teil. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. Elfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage, neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. **Konstantin Oesterreich,** Professor an der Universität Tübingen. Berlin 1916, Ernst Mittler und Sohn (XVI u. 910 Seiten).

Der Neubearbeitung des dritten Bandes vom Ueberweg-Heinze durch Max Frischeisen-Koehler, über die ich in Kantstudien XX, 1915, Heft 1 ausführlicher berichtet habe, sind nun die Neubearbeitungen des zweiten und des vierten Bandes gefolgt. Im Gegensatz zu anderen Wissenschaften verfügt die Philosophie über eine nur sehr geringe Anzahl von umfassenden, in uneingeschränkter Sachlichkeit und Objektivität gehaltenen und allgemeinster Anerkennung sich erfreuenden Hand- und Quellenbüchern.

Unter ihnen nimmt der Ueberweg-Heinze wohl die erste Stelle ein. Die ausserordentliche Entwicklung aber, die in den letzten Jahrzehnten unsere Wissenschaft auch auf dem Gebiete der geschichtlichen Erforschung ihres Bestandes und ihres Zusammenhanges zu verzeichnen hat, brachte es mit sich, dass die notwendigen Arbeiten an neuen Auflagen unseres Werkes die wissenschaftliche Leistungskraft selbst einer mit so hingebendem Fleisse begabten Persönlichkeit, wie es Max Heinze, der langjährige Herausgeber der älteren Auflagen, war, immer mehr überstiegen. Deshalb war es eine berechtigte und gebotene Aenderung, als die Verlagsbuchhandlung nach dem Rücktritt Heinzes von der Redaktion die Herausgabe der einzelnen Bände an mehrere Gelehrte verteilte.

Wie über die Neubearbeitung des dritten Bandes durch Frischeisen-Koehler, so ist auch über die des zweiten durch Matthias Baumgartner und des vierten durch Konstantin Oesterreich nur mit Worten höchster Anerkennung zu sprechen. Ihre Tätigkeit beschränkte sich nicht auf Ergänzungen der Bibliographie, auf Vermehrung und Bereicherung bezw. gelegentliche Richtigstellung der literarischen, biographischen, philologischen und philosophischen Angaben, sie bezog sich nicht minder auf die Vertiefung in der allgemeinen Charakteristik der einzelnen Epochen, auf die schärfere Herausarbeitung der philosophiegeschichtlichen Entwicklung, sowie endlich auch auf eine lebendigere Gestaltung der alten Darstellung. In allen diesen Beziehungen haben die genannten Forscher Hervorragendes geleistet, das unbedingte und dankbare Zustimmung erfordert. In ihrer Arbeit paart sich höchste Treue und Gewissenhaftigkeit in allen Einzelpunkten, die sich u. a. bei der mühseligen Arbeit der Nachprüfung der alten Auszüge aus den Quellen bekunden, mit der Fähigkeit zu gedanklicher Umfassung und synthetischer Behandlung ganzer geschichtlicher Perioden; in letzterer Hinsicht ist besonders Oesterreichs Darstellung ausgezeichnet gelungen.

Nun einige Worte über die beiden Bände im einzelnen.

Bei dem zweiten Bande ist eine Vermehrung von nicht weniger als 500 Seiten eingetreten, die in der Hauptsache der breiteren Behandlung der Scholastik gewidmet sind. Im Unterschied von vielen anderen Darstellungen gewinnen wir durch Baumgartners unvergleichliche Sachkunde auf diesem Gebiet ein klares und lebendiges Bild von jenen alten Grüblern in der Zelle und Kutte. Ihr intellektuelles Leben breitet sich vor uns aus in all der Fülle seiner Betätigungen und in der überraschenden Mannigfaltigkeit seiner Ausdrucksformen; wir gewahren, dass das, was sie bewegte, doch nicht in so hohem Masse veraltet und gegenstandslos geworden ist, doch nicht ohne jeden Zusammenhang und ohne jede Berührung mit der Folgezeit steht, wie es sonst oft geschildert wird. Von besonderem wissenschaftlichen Wert sind die §§ 20 („Die Quellen der Scholastik“), 21 („Die Methoden der Scholastik“ — ein höchst aufschluss- und lehrreiches Kapitel) und 22 („Die Karolingische Renaissance“). Und nicht wenige der alten Scholastiker lernen wir auch in ihrem Innenleben kennen, sodass gar mancher aus der riesigen Schar, die die Jahrhunderte von Karl dem Grossen an bis zu dem für die neuzeitliche Entwicklung philosophisch wie naturwissenschaftlich und mathematisch hochwichtigen 14. Jahrhundert herab mit geistigem Leben erfüllt, uns menschlich näher tritt. Scharf werden jeder einzelne und seine wissenschaftliche Leistung, fast stets unter wörtlicher Anführung der Quellen, gekennzeichnet; genau werden die Schulen und die Problemgebiete gegeneinander abgegrenzt; wo die Sachlage es ermöglicht, werden die von ihnen ausgehenden Strömungen in ihrer Fortwirkung verfolgt; es werden diejenigen Momente in der scholastischen Philosophie hervorgehoben, die in ihr selbst nur mehr den Charakter von Keimen und Ansätzen trugen, von denen aber dann in der Neuzeit so mancher eine Entfaltung erfuhr. Das gilt insbesondere für Ockhams Schule in Paris, die wichtigste erkenntnistheoretische Richtung des ausgehenden Mittelalters, der der Kritiker und Skeptiker Nicolaus von Autre-

court, „der mittelalterliche Hume“, angehörte die die aristotelische Physik mit Lebhaftigkeit bekämpfte und die bereits nicht wenige Gedanken der modernen Mechanik und Astronomie vertrat, wie vornehmlich inbezug auf Buridan, Albert von Sachsen, Nicolaus von Oresme die Forschungen von P. Duhem klargelegt haben. So kann man der Behauptung Baumgartners rückhaltlos zustimmen, „dass die jetzige Auflage trotz ihrer dem Herausgeber wohlbekannten Mängel die inhaltreichste und vollständigste, auf unmittelbaren Quellen basierte Gesamtdarstellung der patristischen und scholastischen Philosophie bietet, die wir gegenwärtig besitzen, und die jedem, der sich mit jenen grossen Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte beschäftigt, wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist“ (Vorwort IX).

Doch melden sich auch ein paar Wünsche; sie seien genannt, nicht um nun doch noch Ausstellungen vorzunehmen, sondern um, einer Anregung und Forderung des Herausgebers entsprechend, dazu beizutragen, dass Fehler oder Mängel, die bei der eigenartigen Anlage des Werkes hier ebenso unvermeidbar sind wie beispielsweise bei einem grossen Wörterbuch, möglichst auf ein Minimum herabgesetzt werden. So hätte vielleicht die allgemeine Charakteristik der Scholastik (§ 19: „Begriff und Einteilung der Scholastik“) etwas ausführlicher gehalten werden können, denn es ist wohl nicht unzweckmässig, gleich bei der Bestimmung, dass die Scholastik die Philosophie im Dienst der bereits bestehenden Kirchenlehre darstellt, kurz mitanzugeben, worin diese Kirchenlehre besteht und welche konkreten Aufgaben darum der Scholastik gesetzt sind. — Bei der Darstellung Peter Abaelards (S. 277 ff.), dessen Sic et Non Verfahren eines der wesentlichen und glänzendsten Hilfsmittel für die dialektische und rationale Behandlung der Theologie bedeutet, wäre ein Hinweis auf die Kritik der rationalen Theologie durch Kant oder ein Hinweis auf die grundsätzliche Verwandtschaft der Methode Hegels mit der Abaelards ganz gut gewesen. Auch sonst hätten sich an gegebenen Stellen noch hin und wieder Bemerkungen über das Vorhandensein prinzipieller Beziehungen zwischen der Neuzeit und der mittelalterlichen Geistesart und Geistesarbeit einflechten lassen. — Der positiven Seite und Bedeutung der islamischen Theologie und Ethik (S. 367) scheint mir zu wenig Raum geschenkt. — Bei der allgemeinen Charakteristik der Kosmologie des h. Thomas heisst es: „Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, in dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden. Doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewiss“ (S. 479). Der logische Zusammenhang der beiden Sätze fordert den Ersatz des Wortes «Anfangslosigkeit» durch das Wort «Anfänglichkeit»; er würde alsdann auch mit den quellenmässigen Ausführungen auf S. 495 übereinstimmen, wo es heisst: „Dagegen erklärt er den zeitlichen Anfang der Welt nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar“. — Ueber Dantes Theologie und Philosophie fallen nur einige, gar zu knappe Bemerkungen (S. 525); es werden im wesentlichen nur die Einflüsse, die für sie bestimmend gewesen sind, angegeben. Nun gehört ja Dante nicht zu den eigentlichen Philosophen, und seine Leistung entbehrt in philosophischer Hinsicht der Originalität; und doch stellt sie die künstlerisch großartigste Veranschaulichung der thomistischen Theologie und Kosmologie, die tiefste, reifste und reichste Verkörperung der Weltanschauung und Metaphysik aus der Blütezeit des Mittelalters dar, dessen Zeichen und Züge sich wohl an keinem Werke so gut studieren lassen wie an dem in der Divina Commedia entwickelten Weltbild. Auch in dieser Beziehung erhoffen wir von der nächsten Auflage eine kleine Ergänzung. — Reicht es aus, wenn auf S. 526 gesagt wird: „In der neuesten Zeit ist von katholischer Seite von einzelnen Theologen, z. B. von Alb. Stöckl u. a., sodann aber 1879 von Papst Leo XIII. durch die Bulle „Aeterni patris“ der Versuch zur Wiederbelebung der thomistischen Lehre gemacht worden“? Hier liegt mehr als ein blosser Versuch vor. Ist nicht

die ganze offizielle katholische Philosophie der Gegenwart grundsätzlich und im weitesten Umfange an der Lehre des grossen Aquinaten orientiert? Vergl. Ueberweg-Heinze, IV, 11. Auflage, S. 328 ff u. S. 682 ff. — Zum Schluss sei ein Vorschlag ausgesprochen. In dem inhaltlich sehr reichen § 46 (S. 606 ff.) werden eingehend jene bedeutsamen Strömungen geschildert, die in der Zeit nach Wilhelm von Ockham hervortraten: die Ockhamisten, die Thomisten und die Scotisten; und in interessanter Weise wird gezeigt, wie sich den Philosophen allmählich empirisch-naturwissenschaftliche Fragen und Erkenntnisse aufdrängten, wie in diesen Kreisen die Grundlagen der modernen Dynamik (Trägheitsgesetz, Kraftbegriff, Fallgesetz), der Himmelsmechanik, des Kopernikanismus und der Koordinatengeometrie gelegt wurden. Da wäre vielleicht die Einfügung eines abschliessenden, die Ergebnisse und Erträge der Scholastik zusammenfassenden Kapitels nicht unangebracht gewesen, eines Kapitels, das dann vielleicht auch hätte dartun können, dass und in welcher Weise jene im Horizont der Scholastik auftauchenden neuen Probleme und Erkenntnisse nicht nur über den Rahmen der scholastisch-aristotelischen Fragestellung, sondern nicht minder über die Leistungsfähigkeit und Anwendbarkeit ihrer Methode hinausgingen. Aus neuen Bezirken des geistigen Lebens wuchsen der Philosophie neue Aufgaben zu, für deren Lösung der scholastische Apparat nun doch nicht mehr genügte; in der Gesamtheit der abendländischen Kultur vollzog sich ein Wandel, dem die kirchliche Spekulation begrifflich und methodisch nicht mehr gerecht zu werden vermochte, und der dann den Rückgang und die Ueberwindung auch dieser in ihrer Weise grossartigen Betätigungsform des Geistes mit geschichtlicher und systematischer Notwendigkeit herbeiführte. — —

Von allen Herausgebern der einzelnen Bände war Oesterreich bei seiner Bearbeitung des 4. Bandes zweifellos vor die grösste und schwerste Aufgabe gestellt. Denn es handelte sich nicht bloss darum, den alten Bestand in äusserst umfangreicher Weise zu ergänzen und zu erweitern, sondern auch darum, fast die ganze alte Darstellung von Grund aus zu erneuern. Damit war die Notwendigkeit einer Umgruppierung und Neueinteilung des Ganzen gegeben; in das Chaos der Philosophie der Gegenwart mussten Ordnung und Gliederung gebracht, die massgebenden Erscheinungen und Bewegungen, die sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hatten, mussten in ihrer inneren Zusammengehörigkeit erfasst, von fremden Bestandteilen befreit und übersichtlich entwickelt werden. Dass und wie Oesterreich diese in intensiver wie extensiver Hinsicht gleich ausserordentliche Arbeit geleistet hat, ist bewundernswert. Will man den wissenschaftlichen Wert, den dieser 4. Band in seiner neuen Fassung darstellt, gerecht würdigen, so muss man Worte gebrauchen, die dem Nichtkenner der Leistung leicht wie eine Uebertreibung klingen.

Was die deutsche Philosophie anlangt, so haben u. a. die Darstellungen Hegels, Herbarts, Benekes, Strauss', Feuerbachs, Fechners, Lotzes u. v. a. wesentliche Erweiterungen und Umänderungen erfahren. Sehr vieles ist ganz neu geschrieben, so z. B. die Partieen über W. von Humboldt, Fries, Bolzano, die Paragraphen über Entwicklungslehre und Monismus, über E. von Hartmann und Wundt, über Positivismus, Empiriokritizismus, Immanenzphilosophie, idealistisch-pragmatistischen Positivismus u. s. w. Wohin man blickt, im ganzen wie im einzelnen, überall eingreifende Verbesserungen und Bereicherungen. An ihrer Spitze aber scheinen mir die allgemeinen Uebersichten und Zusammenfassungen zu stehen; sie bieten von hoher Warte aus geschaute sammelnde und wohl orientierende Rundblicke, durch die sich die Fülle zu festen und einheitlichen Formationen verbindet. Dazu gehören die Charakteristik der Philosophie des 19. Jahrhunderts in § 1, die der spekulativen Systeme in § 2, die der Philosophie des 19. Jahrhunderts in § 16, ferner die der Wiedergeburt des philosophischen Denkens seit 1870 in § 26, ausserdem die eingehende Gesamtübersicht über den Neukritizismus in den §§ 36—42, die überhaupt die erste Zusammen-

fassung der mannigfaltigen neukritizistischen Bewegungen und somit eine wertvolle Vorarbeit für die noch ausstehende, aber sehr wünschenswerte Darstellung des ganzen Neukantianismus bedeutet; ebenso verdienen nachdrückliche Hervorhebung der Paragraph über die moderne Psychologie (§ 44), der eine vorzügliche Skizze über die Entwicklungsstadien jener Disziplin bietet, sowie der über die logische Bewegung der Gegenwart (§ 45—48). Da die erfreuliche Aussicht besteht, dass das Buch von der nächsten Auflage an vielleicht in zwei Bände geteilt werden wird, so wird es dann auch möglich sein, manche jetzt nötig gewordene Kürzung zu beseitigen und manchen aussichtsvollen Plan, den Oesterreich andeutet, zu verwirklichen.

Eine nicht geringe Verbesserung hat auch der Teil über die ausserdeutsche Philosophie erfahren; hier konnte sich Oe. auf die Mitarbeit ausländischer Gelehrten stützen. Ganz von ihm selber stammen die neuen Notizen über Serbien und Rumänien, sowie über die Philosophie im heutigen Asien. —

Auch in bezug auf diesen Band möchte ich ein paar kleine Wünsche mit der Bitte um Beachtung vorbringen. Es wird erwähnt, dass eine völlige Neubearbeitung der spekulativen Denker in der vorliegenden Auflage noch nicht möglich, angesichts der soeben erst in Fluss gekommenen Forschung, die noch wichtige Veröffentlichungen erwarten lässt, auch nicht ratsam war (Vorwort S. VIII). Zwar ist eine allgemeine Würdigung Hegels eingeschaltet worden, die hoffentlich mit dazu beitragen wird, diesem grossen Denker eine gerechtere Beurteilung zu verschaffen. Allein diese erfreuliche, weil gerechte Stellung zur spekulativen Philosophie wird durch die scharfe Bemerkung auf S. 10 mit ihrem (m. E. zu schweren) Vorwurf der „Laxheit des Wortgebrauchs“ bei den Idealisten und der „damit zusammenhängenden unerträglichen Häufung fortgesetzter Aequivokationen“ zum Teil wieder aufgegeben. Hier dürfte, ebenso wie bei dem mehrfach erhobenen Tadel der Unwissenschaftlichkeit der spekulativen Philosophen (z. B. auch S. 2), eine Milderung am Platze sein. — Für den Rückgang dieser Philosophie scheint mir ausser den auf den Seiten 10, 180 f. u. 277 ff. beigebrachten Gründen noch der Umstand mit in Betracht zu kommen, dass der Bestand an positiven Erkenntnissen. wie er bis etwa 1830 vorlag, von der Spekulation, besonders von Hegel, philosophisch aufgearbeitet und aufgebraucht, d. h. systematisch verarbeitet war. Es bedurfte erst der Bereitstellung neuen Tatsachenmaterials, was dann in der Folgezeit von der Mitte des Jahrhunderts an durch die positiven Wissenschaften, nicht zuletzt auch durch die Geisteswissenschaften, geschah. Und sobald nun diese Wissenschaften begannen, das Bedürfnis nach neuen Stofflieferungen zu befriedigen, und neues Tatsachenmaterial vorlag, da gewahren wir eine bezeichnende Rückwendung zur spekulativen Philosophie, eine charakteristische Wiederaufnahme vieler ihrer Gesichtspunkte und Behandlungsweisen; das ist nicht nur bei Eucken, Windelband, Rickert u. a. der Fall, sondern auch bei Dilthey, dem Oe. übrigens eine erfreulich ausführliche Schilderung (§ 50) widmet. — Die Entwicklung des historischen Geistes durch die Romantik hätte vielleicht etwas genauer gegeben werden können; alsdann liesse sich diesem Zusammenhang auch ein Hinweis auf die historische Rechtsschule (Savigny, Eichhorn) einflechten. — Auf S. 284 heisst es, dass die mechanistische Evolutionslehre Darwins entscheidend dazu beitrug, der physikalisch-mechanischen Auffassung des Lebens zum vollen Siege zu verhelfen. Wäre hier nicht vielleicht der Zusatz oder Hinweis angebracht, dass dieser Sieg keineswegs ein endgültiger war, wie sich aus der zunehmenden Beachtung und Anerkennung, die der Neuvitalismus erfährt, ergibt? Bei der übersichtlich gegliederten und auch sonst vorzüglichen Wiedergabe der Philosophie Wundts (S. 305 ff.), einer an sich nicht eben einfachen Aufgabe, wäre wohl W.'s interessante Lehre von der Heterogonie der Zwecke zu berühren. — Endlich scheint es mir ratsam, die von J. St. Mill aufgestellten vier Regeln für die empirische Erforschung der Natur etwas genauer zu charakterisieren (S. 562) und vielleicht aus

Mills induktiver Logik einige kurze Beispiele anzuführen, die zeigen, wie er sich die Durchführung dieses experimentellen Untersuchungverfahrens denkt. —

Und wie wäre es, wenn sich die Herausgeber aller Bände entschliessen würden, das Namenregister um ein Sachregister zu ergänzen oder wenigstens eine Auswahl der wichtigsten Termini in das Namenverzeichnis mitaufzunehmen, wie das im 2. Bande in geringem Umfange schon geschehen ist, und wie es z. B. Windelband und Falckenberg getan haben? Eine solche Einrichtung würde ohne Zweifel die Benutzung der vortrefflichen Handbücher wesentlich steigern, da man ja von vornherein an ihre Benutzung mit der Gewissheit herangeht, dass im Ueberweg-Heinze, zumal auf Grund der Neubearbeitungen, mit einzigartiger Vollständigkeit alles berücksichtigt ist, was die Geschichte der Philosopie überhaupt in sich birgt.

Berlin Arthur Liebert.

Driesch, Hans. Leib und Seele. Eine Prüfung des psychophysischen Grundproblems. Verlag von Emmanuel Reinicke, Leipzig 1916. (VI u. 108 S.)

Diese mit prächtiger Klarheit geschriebene neue Arbeit D.s unternimmt es, einen gewichtigen Beitrag zu liefern zu einem alten und doch ewig jungen Grundproblem der Philosophie. Dass der Verf. die parallelistische Lösung dieses Problems verwirft, ist schon aus seinen früheren Schriften bekannt; denn mit Recht hält D. den Parallelismus für unvereinbar mit einer vitalistischen Biologie, zu deren Begründung er ja in früheren Arbeiten Entscheidendes geleistet hat. In dem vorliegende Buche werden nun die Argumente gegen den Parallelismus übersichtlich zusammengestellt und vor allem ein neues und entscheidendes beigebracht, das auf dem von D. so genannten Satz von der Zuordnung der Mannigfaltigkeitsgrade beruht. Wie im einzelnen eine Wechselwirkuug zwischen mechanischen und nichtmechanischen Faktoren gedacht werden könnte, wird in dem Buche nicht weiter erörtert und der Leser wird zu diesem Zwecke auf den II. Band der „Philosophie des Organischen“ (Leipzig 1909) verwiesen, wo diese Fragen mit grösster Gründlichkeit behandelt sind.

In dem einleitenden Abschnitt wird zunächt der Kernpunkt der Lehre des Parallelismus dahin definiert, dass nach ihr das Psychische „psychisch in Rücksicht auf seine Letztheiten (Elemente) und seine Beziehungen zwischen seinen Letztheiten restlos abbildbar“ sei; dabei ist das Physische zu verstehen lediglich als ein „Materielles (mechanisches oder energetisches oder elektrodynamisches) System“. Das Problem nun, ob der Parallelismus zu Recht besteht, das übrigens auf metaphysischem Boden uns genau so gut entgegentritt wie auf dem der „Ordnnngslehre“ (einem methodischen Solipsismus; siehe des Verfassers Ordnungslehre, Jena 1912), ist eine Sachfrage und kann nicht durch Axiome oder Postulate entschieden werden, allerdings eine Sachfrage, die „auf Grund gewisser weniger recht allgemeiner Sacheinsichten ein für allemal entschieden werden kann“. Es wäre Dogmatismus, wollte man von vorn herein den Parallelismus für notwendig halten, weil sonst die geschlossene mechanische Naturkausalität durchbrochen würde; denn ob alles Geschehen in der Natur mechanisch verläuft, steht ja eben in Frage und wird bekanntlich vom Vitalismus verneint.

Durch Vergleichung des Physischen und Psychischen mit Rücksicht auf gewisse allgemeine Wesenszüge kann also lediglich das Problem, wenigstens direkt, zur Entscheidung gebracht werden. Beim Psychischen handelt es sich nun, worauf D. allen Nachdruck legt, zunächst um das bewusst Psychiche, „das bewusst Gehabte, das Erlebte in seinem Erlebtsein“; denn hiervon redet der Parallelismus in erster Linie. Die Wissenschaft, deren Resultate für den Vergleich von Physischem und Psychischem zu Rate zu ziehen ist, ist deshalb weniger die Psychologie als die Phänomenologie im Sinne von Husserl.

Grosse Schwierigkeiten erwachsen nun dem Parallelismus, wie D. in seinem Buche dartut, wenn er die für ihn notwendige Frage nach dem „physischen Ersatz“ zu beantworten sucht, für „gefälschte“ und doch einheitliche Erinnerungsbilder, für die Phänomene des Wiedererkennens bei Verschiedenheit der Reizpforte und des Wiedererkennens von Verhältnissen, für psychische Neubildungen und für das Erleben des Logischen.

Wenn nun D. auf Grund der aufgezählten, sicherlich schwerwiegenden Tatsachen den Parallelismus noch nicht für endgültig erledigt hält, so ist das ein Zeichen seiner gründlichen und vorsichtigen Denkweise, die für sein philosophisches System so überaus charakteristisch ist. Zwei entscheidende Gedankenreihen, die beide im wesentlichen von ihm stammen, von denen die eine aber hier zum erstenmal veröffentlicht wird, sind es nun, die den Parallelismus definitiv zu Fall bringen.

Die erste hat die Handlung als objektives Naturgeschehen zum Gegenstand. D. fasst hier kurz zusammen, was er in früheren Arbeiten in origineller Weise hierüber schon gesagt hat und erweitert es in mancher Hinsicht. Das Charakteristische und logisch überaus Bedeutsame dieses Gedankenganges besteht darin, den handelnden Menschen (dasselbe gilt für das Tier, soweit dabei echte Handlungen vorkommen) einfach als sich bewegendes Naturwesen zu betrachten und die Frage nach dem Psychischen zunächst ganz auszuschalten. Es ist also der Standpunkt des strengen und konsequenten Naturforschers, auf den sich D. hier stellt; denn für den Naturforscher ist etwas Fremdpsychisches überhaupt nicht gegeben. Die Frage ist nun die, ob die ganz objektive Analyse der Handlung die Möglichkeiten mechanischen Naturgeschehens überschreitet. Ist dies zu bejahen, so ist der Parallelismus widerlegt; denn eine Konsequenz des Parallelismus ist eben die mechanische Erklärbarkeit aller Naturvorgänge, auch der als physische Korrelate psychischer Vorgänge zu betrachtenden.

Die beiden Kriterien der Handlung, die D. aufstellt, die „historische Reaktionsbasis“ und „die Individualität der Zuordnung zwischen Reiz und Effekt“ schliessen nun, wie das D. hier, seine früheren Ansichten neu zusammenfassend, darlegt, jede mechanische Erklärungsmöglichkeit aus und machen das Mitwirken eines vitalen Faktors nötig, der natürlich auf dem objektiven Standpunkt des Naturforschers nicht als psychisch bezeichnet werden darf.

Trotz der scharfsinnigen Einwände, die Becher (Zeitschr. f. Psych., 1907) gegen die Schlüssigkeit dieses Beweises gemacht hat, besteht er zurecht; da es sich um schon früher erörterte Dinge handelt, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden. Es sei nur noch auf die interessanten Erweiterungen und Zusätze hingewiesen, die D. als neu angefügt hat, z. B. auf die Analyse der Zeit- und Ortsbefehle.

Bis jetzt also ist der Parallelismus erst auf indirektem Wege, durch Widerlegung einer Konsequenz, die aus ihm folgen würde, abgetan worden. Auf direkte Weise kann diese Lehre nun widerlegt werden, wenn wir das Physische und Psychische in ihrem „Dasein und Sosein“ untersuchen. Und zwar kann hier die Untersuchung wieder in einer doppelten Richtung geführt werden. Man kann einmal fragen nach der Zahl der unzurückführbaren Letztheiten (Elemente) und der Beziehungen zwischen ihnen im Physischen und Psychischen und das anderemal nach dem Aufbau der zusammengesetzten Dinge aus den Elementen.

Die zweite Frage wird von D. noch nicht zu einem entscheidendem Beweise verwertet, obgleich die hier in Betracht kommenden Tatsachen dem Parallelismus ganz ungeheure Schwierigkeiten bereiten. So weist D. darauf hin, dass alle psychischen Dinge „mittelpunktsbezogen“ sind (alles Erlebte ist eben mein Erlebtes), während die physischen Dinge „nebenbezogen“ sind. Ferner weist er unter Verwendung des von Schwarz formulierten Begriffes der „Aufgipfelung“ auf einen bedeutsamen Unterschied des Verhältnisses der Teile zu dem aus ihnen resultierenden Ganzen hin bei physischen und psychischen zusammengesetzten Dingen.

Die Antwort auf die andere Frage führt zu einer bündigen Abweisung des Parallelismus. Hier liegt auch das Schwergewicht des ganzen Buches; denn es handelt sich da um einen im wesentlichen gänzlich neuen Gedanken. D. untersucht zunächst den „Grad der Mannigfaltigkeit“ des Physischen und das Psychischen. Unter dem Begriff des Grades der Mannigfaltigkeit, der bereits in der „Ordnungslehre“ eine wichtige Rolle gespielt hat, versteht er die Zahl der Letzteigenschaften, also der Elemente und ihrer Beziehungen untereinander. Eine einfache Ueberlegung zeigt nun, dass das Physische weitaus mannigfaltigkeitsärmer ist als das Psychische. Es besteht aus höchstens drei Arten von Elementen, von „Urdingen“, wie D. sagt, positiven und negativen Elektronen und Aether; vielleicht darf der Aether gestrichen werden und vielleicht lassen sich auch positive und negative Elektronen irgendwie aufeinander zurückführen. Die Beziehungen zwischen den Elementen bestehen einmal in ihren Wirkungen und dann in den verschiedenen räumlichen Lagen. Während es nun wiederum nur wenige „Wirkungsletztarten“ zwischen den Urdingen gibt (höchstens Stoss, Newtonsche Fernkraft und die durch die Maxwellschen Gleichungen ausgedrückte Wirkungsweise), ist allerdings die Mannigfaltigkeit der durch die räumlichen Lagen der Urdinge ausgedrückten Beziehungen unsagbar gross.

Die Mannigfaltigkeit der psychischen Elemente ist nun viel, viel grösser wie die der physischen. Es gibt allein im Gebiete des rein Empfindungsmässigen eine ganze Reihe von Artgruppen, die wieder in viele einzelne Arten zerfallen (die Farben, die Töne, die Geschmacks- und Geruchsempfindungen u. s. w.). Dazu kommen noch Gegebenheiten wie die des Neben, des Damals, der Lust und der Unlust und alle die das Erlebnis „Gedanke“ zusammensetzenden Elemente, die von D. bedeutungshafte Zeichen genannt werden; (näheres darüber in der kleinen Arbeit von D., Die Logik als Aufgabe, Tübingen 1913).

Da nun so das Psychische als von höherem Grade der Mannigfaltigkeit erkannt wird als das Physische, kann letzteres nicht ersteres abbilden und fällt somit der Parallelismus in sich zusammen. Es wird dann noch der Einwand erledigt, dass die Mannigfaltigkeitsarmut, die im Physischen in Beziehung auf die Zahl der Elemente und ihrer Wirkungsbeziehlichkeiten besteht, ausgeglichen werde durch die unübersehbar grosse Zahl von räumlichen Lagebeziehungen der Urdinge untereinander. Aber, so argumentiert D. mit Recht, dieser eigentliche Mannigfaltigkeitsreichtum des Physischen überhaupt kann nicht das Gegenstück des gesamten Mannigfaltigkeitsreichtums des Psychischen sein; denn er hat bereits sein Gegenstück auf einem ganz bestimmten Gebiete des Psychischen, er entspricht lediglich einer einzigen Sondermannigfaltigkeit des Psychischen, nähmlich der Sondermannigfaltigkeit des Erlebnisgegenstandes „Neben“. Soviel Mannigfaltigkeit, wie es im physichen „neben“ gibt, gibt es auch im erlebnishaften „neben“; und ausserdem gibt es im Psychischen all die übrige oben erwähnte Mannigfaltigkeit, die im Physischen überhaupt kein Gegenstück hat.

Also das Psychische ist weitaus mannigfaltigkeitsreicher als das Physische, und daher kann das eine dem anderen nicht zugeordnet werden; denn der von D. als „Satz von der Zuordnung der Mannigfaltigkeitsgrade“ formulierte Kern seines Beweisganges lautet: „Zwei verschiedene Setzungen können nur dann einen mittelbaren Gegenstand als denselben kennzeichnen, wenn sie gleichen Grad der Mannigfaltigkeit besitzen; derart, dass jedes Teilgefüge der einen Setzung durch ein Teilgefüge der anderen vollständig ersetzt wird.“

Ist so ein Parallelismus zwischen mechanischer Natur und Psyche undenkbar, so gelangt D. doch wiederum zu einem Parallelismus und sogar zu einem doppelten. Es besteht nämlich einmal ein Parallelismus zwischen meinem bewussten Haben und einem Zustand meiner Seele (als einem Reiche mittelbarer Gegenständlichkeit), dann aber auch zwischen diesem Zustand meiner Seele und meinem „Psychoid“ genannten autonomen Naturfaktor, der handelnd in die Natur eingreift; zu letzterem gelange ich, wenn ich

mich nicht von „innen“, sondern als handelndes Naturwesen betrachte. Also nicht zwischen mechanischer Natur und Seele wird ein Parallelismus gefordert — der ist, wie nachgewiesen, unmöglich —, sondern zwischen Zuständen des Psychoids und meiner Seele. Das Psychoid und die Seele aber müssen eben gedacht werden als „intensive“ Mannigfaltigkeit.

Dass der Satz von der Zuordnung der Mannigfaltigkeitsgrade eine bedeutsame Rolle zu spielen berufen ist zur Entscheidung wichtiger Fragen auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie, wird an einigen Beispielen („Mechanismus und Teleologie“, „Kausalität und Freiheit“, „Der Konflikt der Pflichten“) in interessanter Weise dargetan.

Als Anhang wird zum Schluss noch eine „Abhandlung des Subjektbegriffs“ geboten; es wird dargelegt, was durch die Worte „ich“, „mein Selbst“, „meine Seele“, „mein beseelter Körper“ und „das andere beseelte Wesen“ bezeichnet wird. Ohne auf Einzelheiten hier eingehen zu können, sei nur erwähnt, dass vom Standpunkt der „Ordnungslehre“ aus für mich der „andere Mensch“ nur gemeint sein kann „als ob“ er ein selbständiges Naturwesen sei und „als ob“ er beseelt sei. Der Philosoph braucht aber vielleicht nicht auf diesem Standpunkt stehen zu bleiben; überschreitet er ihn, so treibt er Metaphysik. Dass hier bereits Metaphysik beginnt, ist der Philosophie nicht immer zum Bewusstsein gekommen. Von der „Wirklichkeitslehre“, die uns D. als Fortsetzung seiner grundlegenden „Ordnungslehre“ angekündigt, dürfen wir noch manche Aufklärung in dieser Richtung erwarten; sie wird uns sicherlich eine entscheidende Abrundung des philosophischen Gedankengebäudes D.s bieten.

Ebenhausen bei München. P. Flaskämper.

Binder, Julius. Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammler's. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Werner Scholl, 1915. (316 S.).

Man darf diese „Bemerkungen“ für die bedeutendste Kritik halten, die Stammler von rechtsphilosophischer Seite gefunden hat. Sie sind aber noch mehr als das: Binder legt in ihnen den Grund zu einer eigenen Rechts- oder sogar Kulturphilosophie. Allein die Tatsache, dass sich ein Jurist, dessen positivrechtliche Arbeiten unstreitig von jeder Spekulation und Phantasterei frei waren, zu dieser Leistung genötigt fühlt, bedeutet eine gewonnene Schlacht für die rechtsphilosophische Bewegung. Die Bedeutung ist um so grösser, wenn, wie hier, der positive Jurist den Philosophen nirgends durch Vorurteile hemmt. So kann sogar der Anspruch erhoben werden, Kant auf dem Gebiete der Kulturphilosophie fortgebildet zu haben. Wir haben es also nicht mit Gelegenheitsphilosophie zu tun, wie sie in der Rechtsphilosophie so häufig ist, sondern mit stetiger systematischer Gedankenentwicklung. Ihr gegenüber kann sich diese Recension nur referierend verhalten. Insbesondere bedürfte es, um die ebenfalls Schritt für Schritt vorgehende kritische Leistung zu würdigen, analoger „Bemerkungen“ zur Rechtsphilosophie Stammler's und Binder's. Erforderlich wird jetzt vor allem eine Antwort aus dem Lager der Neukantianer. Was das behauptete Verhältnis zu Kant anbetrifft, den Binder zwar logisch, aber doch im Sinne der Rationalisten der „Form“, Irrationalisten des „Inhalts“ interpretiert, so vermissen wir eine gründliche Abrechnung mit Cohen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass der eigentliche Begründer der Marburger Schule, der zuerst seine ganze Ethik gegen und doch im Sinne von Kant auf die Rechtwissenschaft zu fundieren sucht, von rechtsphilosophischer Seite nahezu ignoriert wird. — Binder hat bereits in früheren Arbeiten — wir nennen nur: „Rechtsnorm und Rechtspflicht“, „Problem der juristischen Persönlichkeit“ — seine philosophischen Anschauungen verwertet. In dem vorliegenden Werke werden sie der Oeffentlichkeit zum ersten Male ausführlich unterbreitet. Eine kurze Abhandlung iu Band 9 des Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie bietet in präciser, mehr positiver Fassung die Prolegomena dazu. Die für den Philosophen wichtigen Gedankengänge sind folgende:

Kant's unvergängliche kritische Leistung besteht darin, dass er zur Lösung des Erkenntnisproblems zum ersten Male aus den Bewusstseinsinhalten, der gegebenen Erfahrungswelt, den bleibenden, sie bedingenden Faktor: die Form im Unterschied zu dem wechselnden, in den Wahrnehmungen vorliegenden Stoff heraushob. Damit war die Entdeckung verbunden, dass jener nie Bewusstseinsinhalt sein kann, sondern stets nur eine Bewusstseinsfunktion bildet, eine reine Form oder Kategorie, die apriorisch ist, d. h. logisch vorausgeht. Die Frage war also, wie die betreffenden Erfahrungen, Begriffe möglich seien. Die Erkenntnis der sie bedingenden, konstituierenden Form bot zugleich die Antwort. Da der Stoff aus der „Sinnlichkeit" stammt, muss eine Wissenschaft von Uebersinnlichen unmöglich sein. — Kant hat nun dieses kritische Ergebnis nicht an allen konkreten Wissenschaften, sondern nur an der von der Natur bewährt. Für die Welt der Kultur, zu der das Recht gehört, ist die Feststellung der Kategorien seinen Nachfolgern vorbehalten geblieben. Geschichte und Religion sind in dieser Hinsicht bereits erfolgreich in Angriff genommen. Stammler gebührt die Ehre, als erster für das Gebiet der Rechtswissenschaft die Lösung versucht zu haben. Es ist ihm diese nicht gelungen. Kant trägt daran die Schuld, indem er direkt nach einer Norm für den freien, sich selbst befehlenden Willen, als einem Fundament der Lehre vom Seinsollenden suchte. Diese Bemühung konnte nicht gelingen. Das sittliche Grundgesetz musste einen Inhalt bekommen, da es ja Bestimmungsgrund, Vorbild für den Willen sein sollte. In Frage stand aber bloss der Beurteilungsmasstab für die empirische Wirklichkeit, also eine formale, stofflich leere, apriorische Bewusstseinsfunktion, analog der bei der Natur. Da dies Kant übersah, wurde seine Rechtslehre eine Art von Naturrecht im alten Sinne, mit einem inhaltlichen Wertmasstab für das geltende Recht. Stammler ist Kant auf dieser fehlerhaften Bahn gefolgt. Demgegenüber ist das kritische Problem in seiner Reinheit wiederherzustellen. Es lautet lediglich: Wie ist das Recht als solches, zum Unterschied zur Sitte, Konvention, Religion etc. möglich? Aus der blossen Empirie ist diese Frage nicht zu lösen. Alles empirische setzt vielmehr die Lösung selbst logisch voraus. Stammler ist, trotzdem er dies erkannte, unfreiwillig zur induktiven Feststellung des Rechtsbegriffs, als eines bloss empirischen Allgemeinbegriffs, gelangt. Die Bedingung jeglicher Rechtserfahrung kann aber nur durch Analyse unserer Begriffsinhalte gefunden werden. Unmöglich konstituiert nun die kausale Betrachtung mit den Kategorien der Notwendigkeit den Rechtsbegriff; sie ergibt nur den der Natur. Da es sich aber stets um dieselbe Wirklichkeit handelt, der gegenüber bei der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung nur ein anderer Masstab angewandt wird, so kann der konstituierende Begriff nur der der Freiheit sein. Man tritt der empirischen Welt jetzt bewertend gegenüber, mit Hilfe der Normen. Diese sind jedoch nichts weiter als ein Beurteilungsmassstab. Damit ist aber zugleich auch die Antwort auf die kritische Frage ermöglicht wie wir zur Erfahrung von Kulturtatsachen kommen. Die Norm bewirkt nämlich nicht nur die Bewertung, sondern auch die Begriffsbildung selbst, da sie ja doch nur formaler Natur ist. Sie bildet demnach die Bedingung jeglicher Kulturerfahrenheit überhaupt, hat also neben der normativen noch eine konstitutive Bedeutung. Damit ist die Kategorie des Rechts als eine rein apriorische Norm erkannt. Sie macht es erst möglich, dass wir unseren Bewusstseinsstoff als einen rechtlichen bestimmen und bewerten. Man muss sich aber vor allem davor hüten, hier nach einem Rechtsinhalt zu suchen. Auch der Begriff der Idee ist gleich dem der Norm streng formal; er beteuted lediglich die Vorstellung eines mit seiner Norm vollkommen übereinstimmenden Gegenstandes. Alles empirische: wirkliches, sowohl wie erdachtes, besitzt bloss einen Annäherungswert an die Norm. Der Begriff des Ideals als eines inhaltlichen Begriffs ist demnach als widerspruchsvoll abzulehnen. Das Recht besteht also aus einem Inbegriffe von Bewusstseinsinhalten, bei denen man wie überall Form und Stoff zu unterscheiden hat. Der letztere ist nur empirisch, durch Induktion festzustellen. Es hängt damit zusammen, dass er nie in absolut allgemein gültiger Weise zu bestimmen ist. Man gelangt daher zum Allgemeinbegriffe des Rechts, indem man die Synthese des formalen, zur Abgrenzung dienenden Apriori mit dem materiellen Elemente

vornimmt. Recht ist dann alles, worin die apriorische Norm des Rechts funktioniert. Eine analytische Definition kann nicht gefordert werden, da die Norm ja inhaltlos ist. Die besondere Kategorie der Rechtserfahrung ist der sittlichen Norm nicht unterstellt, sondern nebengeordnet. Beide haben die Freiheit des Willens gemeinsam. Neben dieser konstitutiven Funktion der apriorischen Rechtsnorm macht es die normative möglich. dass wir das Rechtliche nicht nur als solches begrifflich erfassen, sondern auch bewerten können. Die Idee des richtigen Rechts hat hier ihre Wurzel. Sie ist identisch mit dem Gedanken des der Norm schlechthin adäquaten, eben der Rechtsidee. Auch sie ist daher nur reine Form ohne Inhalt. Es ist insbesondere falsch, der apriorischen Rechtsidee ein Idealrecht zuzuordnen. Es gibt also auch keine Idee, die dem Gesetzgeber sagt, wie er Recht setzen soll, mit anderen Worten: keine Methode, Technik, Praxis des richtigen Rechts. Binder weist die Konsequenzen dieses Kritizismus für alle Hauptprobleme nach, die Stammler in seiner Theorie der Rechtswissenschaft behandelt hat. Wer sich künftig mit Stammler beschäftigt, kann Binder nicht ignorieren. Die Kontroversen der Neukantianer lassen das Charakteristikum dieser bedeutenden rechtsphilosophischen Richtung immer klarer erkennen.

Nicht in der Absicht, Kritik zu üben, wozu es vor allem an der gemeinsamen Voraussetzung mangelt, sondern um Binder's Methode etwas zu beleuchten, sei folgendes hinzugefügt, was in dem entscheidenden Punkte als Synthese der Auffassungen von Driesch (Heidelberg) und Raab (Frankfurt a. M.) angesehen werden kann. Die sogen. kritische Frage lautet stets: Wie sind die betreffenden Wissenschaften, Erfahrungen, Begriffe möglich? Sie setzt also ein „Faktum", voraus, nämlich dass sie möglich sind. Auf das Faktum der Wissenschaft. (hier der Rechtswissenschaft) wird bei den Neukantianern immer Bezug genommen, Demgegenüber betonen wir den Standpunkt eines verschärften Kritizismus dessen Frage lautet, ob die betreffenden Erfahrungen überhaupt möglich seien. Nicht, als ob wir an dem Bestehen der Rechtswissenschaft praktisch zweifelten. Die Frage hat lediglich methodische Bedeutung. Wir wollen wissen, ob es eine ableitbare Art von Begriffen gibt, die als besonderen Gegenstand das konstituieren, was wir sprachüblich als Recht zu bezeichnen pflegen. Die sog. transcendentale Methode geht von dem „Faktum" der Wissenschaft als etwas unbezweifelbarem aus. Wir suchen auch noch diesen letzten Rest an vorausgesetztem Wissen zu beseitigen. Jene fragt nach den logischen Voraussetzungen eines Faktischen. Sie übt sozusagen logische Induktion. Wir suchen das Faktische dadurch erst zu begründen, dass wir bei der Ableitung möglicher Gegenstandsarten rein deduktiv auf das Objekt der betreffenden Wissenschaft stossen. Die Beantwortung der Frage, ob dieser Gegenstand möglich ist, gibt also zugleich seine Charakterisierung, den „Begriff", sagt demnach auch wie er möglich ist. Die Ableitung der möglichen Arten von Gegenständen müsste von einem Minimum ganz gewisser Urteile ausgehen, das sich dadurch ergibt, dass sie jedes Urteil denknotwendig voraussetzt. Sie hätte von diesem Minimum aus in geschlossener Systematik zu erfolgen, die man beliebig weit fortsetzen könnte, ohne je zum Abschluss zu kommen. (Die Wiedergeburt der alten „Lull'schen Kunst" scheint damit in gewisser Hinsicht gefordert zu werden) Das Recht liesse sich hierbei bestimmen, ohne dass irgend ein Begriff der Empfindung vorausgesetzt würde. Da, wo man bei der Begriffsbestimmung derartiger Empfindungen bedarf, sprechen wir von Induktion. Es wäre also Binder und Stammler zuzugeben, dass sich der Begriff des Rechts auf induktivem Wege nicht gewinnen lässt. Wohlgemerkt: logisch! Die Frage, wie wir faktisch, im Verlaufe unsereres bewussten Lebens zu den betreffenden Vorstellungen kommen, an die die Vertreter induktiver Methode fast ausschliesslich denken, geht uns hier nichts an. Wir fordern also gegenüber der Methode Binder's noch eine strengere Ableitung. Wir müssen die möglichen Arten von Gegenständen entwickeln, erst dann lässt sich sagen, wann sie faktisch vorhanden sind, nicht umgekehrt. Hierbei würde sich zeigen lassen, dass Binder's Definition vom Recht einen Zirkel enthält. Man tut gut, die Richtigkeit derartig unbefriedigender Formeln zu bezweifeln. Die Ableitung des Rechtsbegriffs muss ein wirkliches Wissen über diesen Gegenstand ergeben, das sich

in den zuvor bestimmten Begriffen klar ausdrücken lässt. Von der der Frage, was tatsächlich sein kann, ist die nach der Richtigkeit eines solchen „Quale“ zu unterscheiden. Auch hier können die unklaren Begriffe der blossen „Intuition“, des „Unbewussten“ — an die Binder zuletzt denkt — nur ungelöste aber aufgegebene Probleme bedeuten. Es scheint uns bei diesem Punkt nur zwei Möglichkeiten zu geben. Entweder man steht auf streng „voluntaristischem“ Standpunkt. Die betreffenden Werturteile sind keine Urteile; die Frage nach der Richtigkeit von Wollungen hat keinen Sinn. Oder man sucht einen sog. metaphysischen Zweck, ein „schlechthin gesolltes“. Irgendein inhaltlich bestimmtes, definierbares etwas, das sein soll, muss dann den absoluten Wert abgeben. Die Frage nach der Richtigkeit des Rechts ginge darauf, in allgemeiner Weise anzugeben, wie ein Recht sein soll. Das so ermittelte Prinzip müsste, zusammen mit den Daten einer ganz konkreten Situation, (die natürlich nie vollendet gegeben sein können), einen Schluss auf das in diesem Falle richtige ermöglichen. Bei verschiedenartigen Daten und einem allgemeinen aber nicht formalen Prinzip wäre dann das richtige notwendig etwas verschiedenes, der „wechselnde Inhalt“ des jeweils gesollten also denknotwendig. Wir halten demnach gegenüber Binder an der Aufgabe fest, in inhaltlich bestimmter Weise die Frage nach der Richtigkeit des Rechts zu beantworten. Das Verfahren müsste dem oben skizzierten analog verlaufen. Der Ableitung des Möglichen entspricht die des Richtigen. Erst so können wir den Erkenntnisgrund der Werturteile finden, der nicht in irgend einer Schau, einem unerklärlich-mystischen Unterbewusstsein liegen kann. Die Frage, ob Recht und Sittlichkeit verschiedene Gegenstände sind, das Grundproblem vor Moralität und Legalität, das Kant im Sinne des Naturrechts beantwortet hat, ist ebenfalls nur durch eine Ableitung der sämtlich möglichen Gegenstände zu lösen. Sie ist wichtiger, als der Verfasser anzunehmen scheint.

Kein einziger der Begriffe, auf denen Binder sein rechtsphilosophisches Gebäude errichtet hat, wie z. B. „innere Erfahrung“, „Intuition“, „Sinnlichkeit“, „Form“, „Stoff“, ist hinreichend geklärt, um eine sichere Unterlage zu bieten. Daran ist Binder unschuldig. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie finden wir, zur Zeit bei uns, jeden systematischen Forscher in die Schülerposition gedrängt. Man kann sagen, dass eine Aeusserlichkeit daran Schuld ist. Wir besitzen in Deutschland keinen Lehrstuhl für dieses, seit den ältesten Zeiten bis zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, allgemein stets voll gewürdigte Fach. Die Folge ist, dass sich der Rechtsphilosoph beständig intensiv mit anderen, spezialwissenschaftlichen Arbeiten zu beschäftigen hat. Diese Tätigkeit geht aber weit über das hinaus, was — aus psychologischen Gründen — zum faktischen Finden der nötigen rechtsphilosophischen Probleme erforderlich wäre. Hier liegt die Ursache, weshalb der Rechtsphilosoph, anstatt sich selbst, als Philosoph, die Grundlage einer eigenen Philosophie zu erarbeiten, auf fremder überlieferter Lehre der Vergangenheit oder Jetztzeit aufbauen muss. Dieser Widerspruch zwischen der Idee des Rechtsphilosophen und seiner tatsächlichen Form muss sich rächen. Es wird hierdurch einmal unmöglich, dass er das, was ihm die Beschäftigung mit den normativen Wissenschaften an besonderen Gesichtspunkten zugeführt hat, als Gegengewicht gegenüber der in der Philosophie meist überwiegenden mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkart verwenden kann, ein Verlust für die „reine“ Philosophie. Sodann beschränkt sich seine philosophische Leistung stets nur auf den luftigen Oberbau, dessen unsicheres Fundament er um so weniger verkennt, je mehr er wirklich Philosoph ist. Wenn auch mit dem Wegfall einer Prämisse nicht notwendig der innere systematische Zusammenhang der Folgerungen zu entfallen braucht, immer bleibt die logische Vorauussetzung wichtiger als die Folge und das ständige Revidieren der Grundlage eine Aufgabe nicht nur neben sondern vor der rechtsphilosophischen Tätigkeit. Man kann nicht „Philosoph einer Einzelwissenschaft“ sein. Wir wollen an dieser Stelle nicht etwa bedauern, dass Binder's Werk zu sehr „Kantstudie“ ist. Wir hoffen aber, dass der Verfasser seine rechtsphilosophischen Ideen noch durch eigene Grundlagenforschung vertieft. Es ist ja in der Philosophie keine Seltenheit, dass Denker, die von einer Einzelwissenschaft herkommen, die Prinzipienforschung bereichern.

Giessen. C. A. Emge.

A. v. Peretiatkowicz, die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau, (Wien, Alfred Hölder, 1916, Separat-Abdruck aus Grünhut's Zeitschrift für das Privat- und Oeffentliche Recht der Gegenwart, XLII. Band, 40 S.).

Der Verfasser gibt in dem Schriftchen einen Auszug aus seiner, in polnischer Sprache erschienenen, Habilitationsschrift gleichen Titels. An rechtsphilosophischen Abhandlungen sind von ihm bisher eine populäre Ergänzung zu dem vorliegenden Werk: Sozialphilosophie des J. J. Rousseau, sein Referat zum 5. polnischen Juristentag: „Neue Bewegung in der Rechtswissenschaft" und „Jellinek als Rechtsphilosoph" erschienen. Die Arbeit gibt gegenüber dem, was Stammler, Haymann und Liepmann über die zeitlose Bedeutung Rousseau'scher Probleme gesagt haben, nichts wesentlich neues. Rousseau's rechtsphilosophische Leistung wird mit Recht vor allem in der Lehre vom Seinsollenden, der rechtsphilosophischen Bestimmung der „regulativen Ideen" gesehen. Neu ist die Betonung eines inneren Dualismus bei Rousseau, der darin besteht, dass seiner „Volonté générale" die „unveräusserliche Freiheit der Menschenrechte" als selbständiges Postulat nebengeordnet ist. — Mit dem Aufschwunge des rechtsphilosophischen Denkens kommen auch die Naturrechtler wieder mehr zu ihrem Rechte. Neben Rousseau ist es Hobbes, der durch Tönnies; Althusius, der durch Gierke besonders eingehender Betrachtung unterzogen wurde. Gänzlich vernachlässigt erscheinen uns in dieser Hinsicht noch, abgesehen von den Naturrechtlern der Scholastik und aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Macchiavell, Bodin, Grotius, Leibniz, Locke, Pufendorf, Thomasius und Wolff. Bei dem grossen Einfluss, den besonders die letzteren auf Kant's Rechtslehre ausgeübt haben, wäre eine entsprechende Würdigung ihrer Ideen dringend zu wünschen. Vielleicht müsste dieser durch deutsche Uebersetzungen der naturrechtlichen Hauptwerke vorgearbeitet werden.

Ein Irrtum befindet sich auf S. 5. Höffding ist nicht Deutscher, sondern Däne. Allerdings ist er in vielem Vertreter deutscher Philosophie. Kleine Sprachschnitzer können dem ausländischen Verfasser nicht zugerechnet werden.

Giessen, C. A. Emge.

Müller-Freienfels, Richard. Das Denken und die Phantasie. Psychologische Untersuchungen. Leipzig, J. A. Barth, 1916. (341 S.)

Das vorliegende Buch ist eine wichtige Leistung introspektiver Psychologie: stark und originell durchdacht, wie es ist, muss es Zukunft in sich tragen. Dem gelehrten Publikum es angelegentlich zu empfehlen ist mir eine ganz besondere Freude; um so mehr, als ich mit allen Ergebnissen restlos übereinstimmen kann. Der Verfasser kennt offenbar einen Aufsatz nicht, den ich vor zwei Jahren im Arch. f. d. ges. Psych. (31, S. 69 ff.: „Was lernen wir aus einer Analyse der Paranoia . . ." ?) veröffentlicht habe; da finden sich die Grundgedanken seiner heurigen Schrift in Kürze abgeleitet. Indessen ist die Deduktion des Verf. (vorbereitet schon in drei Aufsätzen von 1912 und 1913: Zeitschr. f. Psych. 60; Arch. f. d. ges. Psych. 23, 27) eine andersartige: um so frappanter dann das Zusammentreffen an jedem einzelnen Ziele. Im übrigen skizzierte mein erwähnter Aufsatz nur mit raschen Strichen, was in diesem Buche als reiches Gemälde auseinandergefaltet sich zeigt. Indem ich somit den Inhalt des Werkes von M.-F. darlege, bin ich in der glücklichen Lage, zugleich Eigengedachtes nochmals ausführen zu dürfen. Bei einer so licht und klar geschriebenen Arbeit aber lässt sich das mit wenigen Worten tun.

Die Essenz jeder guten Monographie soll sich in einem Satz zusammenfassen lassen. Und dies ist der einheitliche und (so vertraue ich) dauernd wahre Grundgedanke des vorliegenden Buches: das Element seelischen Geschehens ist nicht die Empfindung, sondern der Akt, der zwei Seiten hat, eine rezeptive und eine reaktive, eine sensorische und eine motorische; oder, ins Psychophysische hinübergespielt: die leibliche Parallele des psychischen Elementes ist nicht die Reizung aufnehmender Ganglienzellen allein, sondern der gesamte Gehirnreflex (S. 6 ff., 11 ff., 17).

Die früheren Forscher nahmen zweierlei Vorgänge in der Seele an: solche die mit zentripetalen Nervenprozessen zusammenhängen („Empfindungen"), und solche, in denen die einsetzende Bewegung bewusst würde („Innervationsempfindungen"; oder, besser: „Volitionen"). Seit den neunziger Jahren wurde auf Grund ganz ungenügender Beweise das Vorhandensein von Erlebnissen der zweiten Art abgeleugnet. Man versuchte also Wollen und Denken aus lauter „Empfindungen" und ihren Residuen zusammenzusetzen; wo man nicht weiter wusste, half man sich mit den Empfindungen des Organ-, Muskel-, Gelenk- und Hautsinnes. Aber ein wenig Nachdenken und Selbstbeobachtung musste schnell zeigen (was dann die sogenannten „Experimente" der Würzburger Schule noch gleichsam urkundlich bewiesen), dass man damit nicht auskam. Unser geistiges Leben verläuft grösstenteils unanschaulich; Versuche wie die, Begriffe oder gar Urteile in ein Kommen und Gehen von Anschauungsresten zu verzaubern und die Gestaltqualitäten auf Muskelempfindungen zurückzuführen, waren von vornherein zum Scheitern verdammt.

Daraus schöpften die „Dualisten" ihre schönsten Hoffnungen. Nun war doch klar: ein leibfreies, jeder körperlichen Parallele bares Geistiges schaltete suverän mit den Empfindungen und ihren reproduzierten Nachklängen. Und der mechanistische Monismus war endgiltig widerlegt.

Hier aber widersprechen wir, d. h. einstweilen Müller-Freienfels und ich, ganz energisch. Wir setzen, jeder mit seinen besonderen Gründen, die entthronte „Innervationsempfindung" wieder in ihre Rechte ein (nur ist der Ausdruck schlecht, daher sage ich „Volition" und M.-F. „Stellungnahme" oder „Einstellung" [S. 44, 50, 88, 173]). Uns aber gehört sie notwendig mit jeder zentripetalen Reizung als reaktives Glied zusammen, so untrennbar, dass auch die aufmerksamste Analyse sie niemals sondern könnte; nur nachträgliche Überlegung zwingt uns, die beiden Seiten jedes seelischen Vorganges zu unterscheiden. (Zur Namengebung: dass M.-F. (S 18 ff., 103) die motorischen Einstellungen mit den Organ- und Muskelempfindungen — denen doch zentripetale Nervenreizungen entsprechen — und mit den „Gefühlen" zusammenordnet und nur die aus der Umwelt stammenden Eindrücke „Empfindungen" nennen will, scheint mir minder zweckmässig und bringt sogar gewisse Undeutlichkeiten in das sonst so leuchtend klare Buch).

Das Wesen des Denkens mithin fassen wir als motorisch (S. 258-336); daher eben die Unanschaulichkeit der Denkvorgänge; denn Repro, duktionen der „Einstellungen" sind keine „Bilder", sondern selber wieder aktive Einstellungen (S. 48). Ohne besondere Einstellungen formt sich noch nicht einmal die einfachste Wahrnehmung (S. 90, 101 ff., 117 ff., 139 f.), geschweige denn irgend ein Vorstellungsbild (S. 78); die „Gestaltqualitäten" sind durch und durch motorischer Natur (wie übrigens schon der alte Stricker wusste und neuerdings Storch gut erläutert hat); Verf. führt die Sache u. a. am Beispiele des Karikaturensehens hübsch durch (S. 77). Die Bekanntheitqualität Höffdings ist ein „Gefühl" (in des Verf. Terminologie); jede Typisierung und Generalisierung (S. 123 ff.), umsomehr die Begriffsbildung (S. 143, 156), das Wortverständnis (S. 173), auch z. B. das Mitleben der Partikeln (S. 192) trägt Willenscharakter. Das Urteil ist hiernach selbstverständlich eine Einstellung (S. 147 ff.) —: ursprünglich nichts weiter als „eine konventionelle Ausbildung von affektiven Gesten zu verschiedenen Zwecken" (S. 115).

Wenn das alles so ist: fällt damit wirklich, wie der Verf. meint (S. 89 ff., 118, 203 ff.), die Assoziationshypothese dahin? Ich denke umgekehrt: diese schon fast für tot und begraben ausgeschriene Lehre ist für die Dauer gerettet — nur in etwas anderer Form. Wir dürfen nicht mehr von „Vorstellungs-Assoziation" in jenem veralteten Sinne reden, als sässen die „ideas" in „Zellen" gefangen und erneuerten einander, indem einzelne Nervenströme von einzelner Zelle zu einzelner Zelle liefen. Sondern wie der zweite Reiz im Gehirn die erste Konstellation teilweise wiederherstellt, motorische Bereitschaften ganz ebensogut wie Erregungen

sensibler Zentren: so erzeugt auf der psychischen Seite das Anklingen ehemaliger Bildelemente zugleich auch die entsprechenden „Stellungnahmen“ (Volitionen); und diese zwingen weitere Tätigkeiten zusammen mit weiterem Nachhall vergangener Eindrücke ans Licht. M. a. W., statt von Empfindung zu Empfindung läuft die Assoziation von Empfindung zu Tätigkeit und wieder von Tätigkeit zu Empfindung: und die Reproduktion folgt diesen Bahnen; ganz wie im Physiologischen auch sonst Reflexe Ketten bilden, die in gesetzlichen Folgen sich abrollen. Warum nun unter so vielen mit einer „Vorstellung“ verketteten anderen Vorstellungen im einzelnen Falle immer nur eine bestimmte auftaucht (S.223): das ist kein hinderliches Rätsel, weder für die Assoziationspsychologie überhaupt noch insbesondere für die unsrige. Denn erstens können nicht in jedem Augenblicke alle „ausgefahrenen Geleise“ in gleich glattem Zustande sein. Zweitens erleben wir oft genug ein Schwanken zwischen mehreren Einfällen, die etwa gleich bereit sind zum „Steigen“. Und drittens können wir mehrere gleichzeitig und gleich stark sich andrängende Bilder deshalb nie in uns festhalten, weil solche einander stören und durch eine Art von Interferenz vernichten. Wenn uns bei irgend einem Eindruck nichts Besonderes „in den Sinn kommt“ ausser etwa einer unklaren, undefinierbaren „Stimmung“: dann ist eben dieser Fall eingetreten: statt eines sauberen Zuges von Gestalten oder Gedanken erfahren wir ein Chaos von verwirrten Nachklängen; oder erfahren vielmehr gar nichts.

Ich hebe dies nicht deshalb heraus, weil ich etwa mit den Ausführungen des Verf. mich im Widerspruch fühlte oder von ihm Widerspruch erwartete; noch weniger weil mir an der Vokabel: „Assoziation“, die er nicht liebt, soviel läge; sondern um im voraus dagegen zu protestieren, dass die Immermissverstehenden ihn als Zeugen gegen den Mechanismus der Gedankenfolge und mithin gegen den psychophysischen Parallelismus heranholen; denn mit dieser Lehre gilt die Assoziationshypothese ja einmal für fest verkoppelt. Nun aber bekennt sich der Verf. ausdrücklich als phänomenalistischen Parallelisten (S. 3 f.; 332 ff.), wie er auch nach der ganzen Richtung seines Denkens muss. Der „realistische“ (oder idealistische) Dualismus hat heutzutage Springflut; aber ein von früheren Mängeln gereinigter Spinozismus ist auf dem Wege. Müller-Freienfels tut in diesem Sinne ein schönes Stück Arbeit. Auf ästhetischem und werttheoretischem Gebiete hat seine Psychologie schon früher interessante Konsequenzen gezeitigt (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 32 [1908]; Ostwalds Ann. 8 [09]; Zeitschr. f. Psych. 50 [09]; „Psychologie d. Kunst“ [1912]); auf weitere Früchte seiner fruchtbaren Ansichten dürfen wir gespannt hoffen.

Berlin. Julius Schultz.

Werner Sombart. Der moderne Kapitalismus. Zweite, neugearbeitete Auflage. Erster Band. — München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1916. (XXVI u. 919 Seiten)

Der Neuguß dieser monumentalen „historisch-systematischen Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens“, der tatsächlich ein neues Werk bedeutet (von dem früheren Text ist kaum ein Zehntel wieder verwendet) ist auch für uns Philosophen ein Ereignis. Nicht nur soweit uns Nationalökonomie und Geschichte interessiert; und wen von uns sollte nicht interessieren, wie in diesem Buche die Welt, die uns alle trägt, aus ihren Keimen wächst? Sondern zumal, weil außer dem Historiker auch der Denker Sombart zu uns spricht.

Inhalt des Bandes ist die Entstehung des frühkapitalistischen Wirtschaftssystemes in West-, Süd- und Mitteleuropa. Wir beschauen zuerst das „eigenwirtschaftliche Zeitalter“ vom Eintreten der Germanen in die Geschichte bis ins hohe Mittelalter (S. 29—90). Dann das Werden der Städte und die Blüte der handwerklichen Kultur (S. 91—315). Darauf werden die Mächte (S. 319—716; 785—919) und die Bedürfnisse (S. 717—784) uns vorgeführt, die den Kapitalismus erzeugten. Eine Darstellung von unerhörtem Reichtum. Von der unendlichen Fülle der Antriebe, die sich vereinigen müssen, damit eine

neue Gesellschaftsform sich bilde, weiß uns der Verfasser den lebendigsten Begriff zu geben; seine weitspannende Gelehrsamkeit, die mit der Geschichte der Technik (S. 480 ff.) so vertraut ist, wie mit den Bedingungen der Edelmetallproduktion (S. 515 ff., 559 ff.), mit dem System des heiligen Thomas (S. 33, 39), wie mit der Geschichte der Rechenkunst (S. 296), mit den Wandlungen des Kriegswesens (S. 342 ff., 750 ff.), wie mit den Putzrechnungen der Pompadour (S. 724) — diese erstaunlich umfassende Gelehrsamkeit dient dem freiesten Blick und einer einzigartigen wissenschaftlichen Kombinationsgabe dazu, um das Bild der größten ökonomischen Umwälzung, die die Erde sah, zu liefern; der Ursachen sind zahllose; davon überzeugt der Verfasser uns mit einer synthetischen Kraft, wie ich sie nur noch bei Taine, Burckhardt und Lamprecht finde. Und wie bei diesen drei philosophischen Historikern entringt sich auch bei Sombart allerletztlich das tausendfältige Geflechte der Ansätze einem einheitlichen Ursprunge: dem Geiste der Zeiten.

„Aus dem tiefen Grunde der europäischen Seele ist der Kapitalismus erwachsen. Derselbe Geist, aus dem der neue Staat und die neue Religion, die neue Wissenschaft und die neue Technik geboren werden, er schafft auch das neue Wirtschaftsleben“. (S. 327).

Damit aber kommen wir zu einer Seite des Buches, die uns als Philosophen angeht. Denn nicht mehr eine fachhistorische, sondern eine philosophische Frage ist es doch: welche Gewalt in letzter Linie Geschichte macht. Ein erziehender Gott? Der blinde Zufall? Die großen Männer? Die wirtschaftlichen Veränderungen? — — Sombart antwortet im Verein mit allen tieferblickenden Betrachtern: die Gesinnung der Generationen. Und führt seine Antwort siegreich durch. Wie er die naturhafte, empirische, traditionelle Gesinnung der agrarischen und der handwerklichen Kultur der rationellen, rechnenden, ins Unbegrenzte hinausschreitenden Art der kapitalistischen Stufe entgegensetzt, das Bedarfsdeckungsprinzip dem Erwerbsprinzip (S. 29 ff., 61, 180 ff., 200, 291 ff., 307, 836 ff.); wie er den kapitalistischen Geist als Resultante aus dem des Unternehmers und dem des Händlers begreifen lehrt (S. 322, 866 ff.); wie er dann die seelischen Typen in ihre mannigfaltigen Betätigungen hinein verfolgt und auf allen Gebieten wieder antrifft, in der Gestaltung des Staates und der Religion, in Kunst und Technik sogut wie in der Organisation der Wirtschaft: das wird für die Philosophie der Geschichte ein ebenso dauernder und fruchtbarer Erwerb sein wie die Leistungen jener drei anderen historischen Denker, die auf ihren Feldern ähnliches erstrebten und erreichten. Anregend ist hier, dem feinen Unterschiede nachzusinnen, der Sombarts Auffassung von der Max Webers trennt (S. 881); dieser leitete den kapitalistischen Geist aus der calvinischen Lehre ab; Sombart dagegen die calvinische Lehre samt dem kapitalistischen Geiste aus dem allgegenwärtigen Genius der Epoche. Sicherlich richtiger und tiefer. Nur reckt sich alsbald das weitere philosophische Problem empor: was es denn nun mit solchem Zeitgenius sei? woher der stamme? — Lamprecht denkt an völkerpsychologische Gesetze, die den Wandel der geistigen Strömungen naturhaft bedingen sollen (und Ref. ist geneigt, ihm beizustimmen). Bei Sombart dagegen bleibt die Gesinnung eines Volkes zu gegebener Zeit ein Letztes, empirisch Unerklärbares. Seine metaphysische Ahnung aber läßt er an einer Stelle durchschimmern: „Geschichte schreiben heißt: den Nachweis führen, auf welchen Wegen sich der Völkergeist seinem Ziele nähert . . . in welchem Umfange und durch welche Mittel die einem Volke oder einer Völkergruppe zugrunde liegende Idee verwirklicht wird.“ (S. 330).

Ein Zweites, was den Philosophen als solchen an unserem Werk interessiert, ist die sonnenklare Durchleuchtung gewisser allgemein-ökonomischer Probleme. In dieser Hinsicht sollte jeder lesen, was S. über die Möglichkeit der Entstehung von Städten, entgegen üblichen Vorstellungen, darlegt (S. 124 ff., 138, 156, 168); es scheint so einfach, als könnte jeder Schüler darauf geraten; und dennoch gerät niemand darauf: daß Privilegien keiner Stadt zum Leben helfen können, wenn nicht Städtebildner, die ihre Rente aus dem Lande beziehen, die „Städtefüller“ ernähren. Ein rechtes Ei des Kolumbus für Historiker! — Sehr aufklärend ist auch die Erörterung des Preisgesetzes: von der rohen Quantitätstheorie gelangt S. auf einem Umwege über die Lehre von der Edelmetallpro-

duktion zu einer verfeinerten Quantitätstheorie; und so kommt zu allerletzt in gewisser Hinsicht doch wieder die älteste Schule zu Ehren (S. 543 ff.). Hier und allenthalben nun ist des Vfs. Methode lehrreich und nachahmenswert. Er eröffnet seine Abschnitte mit abstrakten Deduktionen und formalen Gesetzen des Wirtschaftslebens, und geht dann zu der Frage über, wieweit die im bunten Getriebe der Wirklichkeit, unter den erdenklichsten störenden Einflüssen sich bewähren und behaupten. Halbdenker streiten, ob die „klassische" oder die „historische" Schule die rechten Nationalökonomen hervorbringe. Das ist, als wollten empirische Naturforscher und Mathematiker einander in den Haaren liegen; aber nein: zuerst die Formel her, dann das Experiment und kontrollierende Beobachtung, so heißt es! Und so verfährt der Autor Schritt für Schritt. Bei dieser Gelegenheit nun schafft er eine Fülle vortrefflicher Definitionen; darin liegt ein weiteres Verdienst um die Philosophie, soferne sie sich mit nationalökonomischen Begriffen abzugeben hat. Seine Denkweise offenbart dabei durchweg dichotomische Tendenz. In lauter „Entweder-Oder" bewegen sich seine Bestimmungen; der Gegensatz ist seine Leibkategorie. Ich mache besonders auf gewisse Warnungen vor Begriffsverwechslung aufmerksam. Handwerksmäßige oder kapitalistische Organisation darf nicht mit der entsprechenden Technik durcheinander gerührt werden, beides gehört zusammen, damit das entsprechende Wirtschaftssystem sich einstelle. — Handwerkliche Organisation ist an das „Kundenverhältnis" sowenig gebunden wie kapitalistische an das „Lohnwerk" (S. 207, 270, 274); also steht der erste Begriff nur zum dritten, nicht zum vierten im Gegensatze u. s. f. Der Unterschied zwischen großem und kleinem ist ein anderer als zwischen „engros-" und „en-détail"-Handel (S. 279). „Eigenwirtschaft" und „Tauschwirtschaft" sind Gegensätze wie „Naturalwirtschaft" und „Geldwirtschaft", aber die Gegensatzpaare schneiden sich. Doch genug! Hinweisen will der Ref. auf eines der erstaunlichsten Bücher unserer Zeit, nicht seines reichen Inhalts einen Auszug geben.

Berlin, Oktober 1916 Julius Schultz.

Boden, Dr., Oberlandesgerichtsrat. Ethische Studien. (Sonderabdruck aus dem „Archiv für die gesamte Psychologie") Leipzig 1915.

Feldgrau schützt nicht vor Weltweisheit, wenigstens den nicht, der grüblerisch veranlagt ist. Das zeigt die neueste geistvolle Schrift des Dr. Boden, die dieser, unseres Wissens als Rittmeister im Felde stehend, verfasst hat. Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen. Wer nun aber erwarten sollte, in der Schrift kriegsethische Probleme — wie Tapferkeit, Ausdauer, Vaterlandsliebe erörtert zu finden, würde sich sehr getäuscht sehen. Nein! Wie Goethe in der napoleonischen Zeit vor dem Drängen der Begebenheit geistig nach China flüchtete, so flüchtet unser Rittmeister in die entlegensten Abstraktionen. Er unterscheidet zwischen eudämonologischer Ethik, die den einzelnen, und sozialer Ethik, die eine Gesamtheit von Menschen ins Auge fasst, und findet, dass man die Frage, wie es möglich sei, dass der einzelne sich Zielen dienstbar mache, die nicht seine eigenen sind, zu wenig aufgeworfen oder sich ihre Beantwortung zu leicht gemacht habe. Diese Frage wird also hier gründlicher erörtert, der Begriff des Gewissens in seiner doch nach Boden sehr begrenzten Bedeutung gewürdigt und das Programm einer (im Gegensatz zu Kant) wirklich rationalistischen Ethik entworfen, die dann freilich in die Psychologie hinein steigen müsse. Wie ernst der Verfasser dies meint, beweist der Umstand, dass er an des kürzlich verstorbenen Meumann Institut in Hamburg sich eifrig dem Studium der exakten Psychologie gewidmet hat.

Einbeck (Hannover). Dr. Elissen.

Eberhardt, Paul. Von der Möglichkeit und Notwendigkeit der reinen Religion. Gotha. F. A. Perthes. 1911. 68 S.

Eberhardt ist mehr Dichter als Philosoph, mehr Prophet als Denker. Daher verschwimmen oft die scharfen begrifflichen Linien in seinen Ausführungen. Prinzipiell steht er zum deutschen Idealismus und nähert sich Euckenschen Gedankengängen. Was er „reine" Religion nennt, ist etwa Euckens „universale"

Religion. „Die reine Religion trägt dem Rechnung, dass wir in keinem Punkte aus uns und durch uns sind, sondern überall und immer nur durch die Gnade des Seins und Wirkens. . . . . Das Schöne, das Wahre, das Gute, das uns nach menschlicher Weise sichtbar wird, es ist schön, wahr und gut, weil jedes seine Quelle hat in dem Meer eines seelisch-göttlichen Seins.“ Ich vermisse hier völlig die Abgrenzung der Begriffe Religion und Idealismus. — Von der reinen Religion unterscheidet Eberhardt die menschliche Religion, die Religiosität, soweit ich sehe, Euckens „charakteristische“ Religion, freilich ohne die ausgesprochen christliche Wendung bei Eucken. Die menschliche Religion ist „das Menschenmöglichste in bezug auf die reine Religion.“ „Darum für uns und unser Tun ein Höchstes, im Angesicht der Ewigkeit ein Lächeln.“ Der Wahrheitsgehalt der geschichtlichen Inhalte der Religion kann bei dieser Stellungnahme nicht zur gerechten Würdigung gelangen. Im Christentum als der höchsten Offenbarung Gottes sind wir der Wahrheit näher als in der „reinen“ Religion. Das wird Eberhardt wahrscheinlich bestreiten. Reine Religion ist nur die Fähigkeit die geschichtlichen Inhalte der Religion zu erfassen, daher muss sie nach Inhalt streben.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Oldendorff, Paul, Das Opfer. Heft 7. Die Blätter für Suchende aller Bekenntnisse. Gotha, F. A. Perthes. 1916. 68 S.

Oldendorff prüft das Lebensgeschehen unter der Fragestellung, wie weit sich der Opfergedanke, den die Gegenwart insbesondere nahe rückt, „als eine eigentümliche universale Lebensfunktion“ erweist und auswirkt. Er zeigt, wie bereits im Reich der Natur „ein wechselseitiges Sichopfern zwischen dem Ganzen und seinen Teilen“ besteht, wie eine Lebensstufe sich der anderen opfern muss. Hier möchte man fragen, ob dieser Kampf ums Dasein „Opfer“ ist, denn Opfer ist doch bewusste Hingabe. Nur eine starke Naturmystik kann an dieser Stelle m. E. Oldendorff recht geben. Unfühlend ist die Natur, darum herrscht hier m. E. nicht die Lebensfunktion des Opfers. — Unbedingt recht hat Oldendorff, der sich in seinen kulturphilosophischen Betrachtungen in den Bahnen Euckens bewegt, dass im Reiche des Geistes — in Philosophie, Kunst und Religion — das Opfergesetz wirksam ist. Überall gilt es das Leben zu verneinen, um höheres Leben zu gewinnen, für sich und für die Brüder. — Das Schriftchen ist im Geiste des deutschen Idealismus geschrieben und recht geeignet, auch in einem breiteren Kreise diesem Anhänger zu werben.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Oldendorff, Paul. Von deutscher Philosophie des Lebens. Zwei Abhandlungen zur Einführung in Rudolf Euckens Gedankenwelt. Zum 70. Geburtstage des Philosophen. Langensalza, Beyer & Söhne. 1916. Pädag. Magazin. Heft 620. 36 S.

In der ersten Abhandlung: Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens deutet Oldendorff Euckens Erkenntnislehre. Er geht nicht aus vom Sein, das reine Abstraktion ist, sondern vom „Leben“, von der Personalwelt. Das Leben kann nicht denkend konstruiert werden, das führt über eine blosse Schattenwelt nicht hinaus, es muss von innen her erfasst und erst dann gedanklich herausgearbeitet werden. Die Abhandlung: Religion und Philosophie macht an Euckens Religionsphilosophie deutlich, wie endlich die abendländische Philosophie sich dem griechischen Intellektualismus entwindet und entscheidende Einflüsse und eine organische Weiterbildung durch die Religion des Geistes und des Lebens empfängt. Dabei wird der Begriff der Religion gegen den der Philosophie so abgegrenzt: „Dass in der Religion das Erste und Ursprüngliche der bewusste Drang nach neuem Leben ist, die Philosophie dagegen zunächst eine Auseinandersetzung mit dem Kulturgehalt durch das Denken erstrebt, also eine Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Lebensgehalt“. Ich stimme allem zu, nur wünschte ich eine noch schärfere Abgrenzung von Religion und Philosophie, die m. E. nur dadurch zu erreichen ist, dass das religiöse Apriori bestimmt und die geschichtlichen Inhalte der Religion schärfer betont werden.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Wendt, Hans, Hinrich, Die sittliche Pflicht. Eine Erörterung der ethischen Grundprobleme. Göttingen 1916. Verlag von Vandenhoeck & Rupprecht. (IV. u. 186 S.).

Das Werk beginnt mit einer Reihe scharfer und treffender Unterscheidungen: Auf der einen Seite werden gegeneinander deutlich abgegrenzt: 1. Der Geltungsinhalt der Pflicht als solcher; 2. die Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins der Pflicht; 3. die Fähigkeit und Kraft der Pflichterfüllung und 4. die Folgerungen, die sich für eine allgemeine Weltanschauung ergeben. Auf der anderen Seite werden in besonders feiner Weise scharfe logische Abgrenzungen innerhalb des Pflichtbegriffs vollzogen, die auch gleich dem in weiten Kreisen des ausserwissenschaftlichen Bewusstseins gewiss vorherrschenden Gedanken, es handle sich in der Benennung der „sittlichen Pflicht" um eine Tautologie, vorbeugen können; denn gerade sie wird nun ebenso unterschieden von der Pflicht der blosen Sitte, wie von der Rechtspflicht, der religiösen Pflicht, der vorübergehenden Gehorsams- und Dienst-Pflicht. Es ist nun der allgemeingültige Sollens- und Forderungs-Charakter der nach Wendt, so wie wir es von Kant wissen, die sittliche Pflicht auf den Willen als Willen bezieht und das spezifische Charakteristikum der sittlichen Pflicht als solcher bildet. Unter Abwehr des Eudämonismus und der Heteronomie wird darum die sittliche Autonomie vertreten. Das Motiv der Handlung und das im Sollen liegende Ziel der Handlung werden abermals deutlich von einander unterschieden, aber auch so zu einander in Beziehung und Verhältnis gesetzt, dass sich im Begriff des „Gewissens" ein neues Problem ankündigen kann.

Im Fortgange der Untersuchung werden nun die verschiedenen Theorien besprochen, die die Entstehung des sittlichen Bewusstseins behandeln. Zuerst wird die Ansicht, die es als Wirkung Gottes betrachtet, untersucht. Unter genauer Unterscheidung zwischen religiöser Wertbeurteilung und seelischer Entstehung wird sie als unzulänglich erkannt, und zwar im Hinweis auf die Relativität, sowohl auf die Beschränkung, wie auf die Entwickelungsfähigkeit des sittlichen Bewusstseins. Auch das Ungenügen der Ansicht, die das sittliche Bewusstsein als blossen Niederschlag von Überlieferungen betrachtet, wird nachgewiesen, und es wird richtig gezeigt, dass die Überlieferung, bei aller ihrer Bedeutung, gerade die Eigenart des sittlichen Bewusstseins unerklärt lassen muss, da dieses sich ja auch gegen die Überlieferung auflehnen kann. In Wahrheit zeigt die Geschichte gerade in ihren bedeutungsvollsten Epochen des fortschreitenden, sittlichen Bewusstseins tatsächlich immer auch eine Auflehnung, ja einen Kampf gegen die Überlieferung. Ich brauche hier ja nur an das Christentum, die Reformation und die Ethik des deutschen Idealismus zu erinnern. Wenn weiter nun auch die Ansicht, die „das sittliche Bewusstsein als Streben nach Schaffung von Werten" auffasst, von Wendt abgewiesen wird, so wird hier allerdings die Kritik einzusetzen haben. Zwar hinsichtlich der Entstehungsfrage, um die es sich allerdings für Wendt hier in erster Linie handelt, kann ich ihm durchaus beistimmen. Bedenklich erscheint es mir aber, daß hier gerade die Geltungsfrage nicht zu ihrem Rechte gelangt und so die Wertlehre überhaupt in eine verhängnisvolle Nähe zu dem von Wendt wiederum mit Recht abgelehnten Utilitarismus gelangt. Insbesondere trifft Wendts Kritik, die er an Nietzsche übt, auch nur nach einer Seite, nicht aber allseitig zu. Denn Nietzsche „perhorreszierte", wie er sagt, ja geradezu den Utilitarismus als eine „große Gemeinheit" und zwar von der Grundlage gerade seiner Wertphilosophie aus. Hier wäre also strenger zu unterscheiden gewesen zwischen den Werten, die wir schaffen, und jenen zeitlos objektiv gültigen Werten, nach denen wir schaffen, gerade damit das Richtige in der Entstehungsfrage, das in Wendts Ausführungen zweifellos liegt, noch voller zum Ausdruck gelangt wäre, wie er ja zum Schluss seines Werkes den Gedanken des Ewigkeitswertes selbst klar hervortreten lässt. Hinsichtlich der Entstehung nun vertritt Wendt mit Kant die Annahme einer ursprünglichen Anlage zum Guten. Dabei ist das Wort „Anlage" im streng wissenschaftlichen Sinne zu nehmen, sodass damit kein geheimnisvolles, den übrigen psychischen Funktionen gegenüber beziehungsloses Element in das Seelenleben eingeführt wird. Es handelt sich also bei der sittlichen Anlage um eine „Anlage" genau wie bei den „geistigen Anlagen", dem Denken u. dergl., sodass eine solche Annahme nicht durch die Verschiedenheit oder das Fehlen aktueller Anlageentfaltung widerlegt,

sondern vielmehr bestätigt wird. Mit der Annahme angeborener Vorstellungen oder Grundsätze hat eine solche Anlage, gerade weil sie als Anlage gedacht wird, nichts zu tun. Das wird ganz deutlich durch Wendts Eingehen auf Kants „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft", dem er einen besonderen Abschnitt widmet. Hier wird deutlich das Gesetz und das Bewusstseins des Gesetzes unterschieden. Allerdings schiebt auch hier die Überlegung gelegentlich das ethische Gesetzesmoment in die psychologische Sphäre, insofern davon gesprochen wird, dass das Gesetz „a priori im Menschen wirke", während man doch gerade dem „a priori" kein Wirken beilegen kann, sondern im Sinne des „Wirkens" nur von der ethischen Gesetzesbefolgung und von der „Anlage" zur ethischen Gesetzesbefolgung reden dürfte. Durchaus richtig dagegen ist es von Wendt gesehen, dass die zunächst formal gehaltenen Bestimmungen Kants einer inhaltlichen Erfüllung und Ergänzung bedürfen.

Diese inhaltliche Erfüllung ist, wie Wendt wiederum treffend hervorhebt, nur vom konkreten, geschichtlichen, lebendigen Leben aus zu gewinnen, sodass dieses darum zwar nicht selbst und für sich zu einem Gut und Geltungswert an sich wird, wohl aber einerseits zum Mittel der Aufdeckung und andererseits zum Mittel der Darstellung der sittlichen Güter als besonderer elementarer Grundpflichten dient, als da sind: Treue, Wahrhaftigkeit, Rechtlichkeit, Gerechtigkeit, u. s. f. In ihnen als solchen liegt die Geltung von durch bestimmte Sachverhalte geforderten oder gesollten Verhaltungsweisen. Dabei werden sehr feine Überlegungen über das Verhältnis von teleologischer Normierung und kausaler Bedingtheit des Pflichtbewusstseins eingeführt, sodass aus solcher Inhaltlichkeit auch das „Gewissen" gefasst werden kann als: beziehendes Wissen von einem inhaltlich bestimmten Sachverhalt auf den Willen, als Nötigung, dem Wissen eines inhaltlich bestimmten Sachverhaltes im praktischen Willensverhalten zu entsprechen. Für die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins, die den Charakter der „Anlage" nochmals beleuchtet und ohne alles geheimnisvolle, mystische Beiwerk verstehen lehrt, wird erstens behandelt der individualpsychologische Einfluß von Erkenntnis und Gefühl, zweitens die sozialpsychologische Einwirkung des Gemeinschaftslebens, insbesondere von „Freund und Feind", wobei die vorzüglichen Ausführungen über den Krieg eine eigene Hervorhebung verdienen, drittens die Beziehung auf zusammentreffende Pflichten und viertens endlich der Einfluss der Überlieferung. Nachdem sodann der Eigenwert der Gewissenspflicht dargelegt ist, wird diese auch in ihrem Verhältnis sowohl der Ergänzung wie der Einschränkung zum Prinzip des Werteschaffens überhaupt aufgedeckt.

Nun wendet sich die Fragestellung der Pflichtverwirklichung oder der Pflichterfüllung zu; einer Fragestellung, die von sich aus zum Freiheitsproblem drängt. Ohne in alle Einzelheiten der Untersuchung zu folgen, sei hier nur hervorgehoben, dass Wendt die Freiheit nicht als absolute Ungebundenheit, sondern von vornherein in Relation stehend fasst, und zwar mit Kant und dem ganzen deutschen Idalismus, als Freisein zu einem Zwecke, im spezifisch ethischen Sinne also als Freisein zur Erfüllung des sittlichen Zweckes. Wenn darum hier das teleologische Moment vom Freiheitsbegriffe aus dem kausalen gegenübergestellt wird, so entspricht dies durchaus den Grundpositionen der kritischen Philosophie, wie mit Recht auch der Gedanke oder vielmehr Ungedanke eines motivlosen Wollens abgewiesen wird und von vornherein Zweck und Motiv scharf unterschieden sind. Man wird also auch von den Grundgesichtspunkten der kritischen Philosophie her keinen Einwand dagegegen erheben können, dass gerade vom Zweckgedanken aus von einer zweckschöpferischen d. i. nach Zwecken schaffenden Energie des Willens gesprochen sind, ohne dass in der Willensfreiheit „ein zauberhaft fertiger Besitz" gesehen wird. Gerade in der Ablehnung eines solchen „zauberhaft fertigen Besitzes" bleibt der echt kritische Gedanke der Freiheit als einer Aufgabe gewahrt. Wenn auf der anderen Seite freilich auch der metaphysische Gedanke der Freiheit als eines wirklichen Vermögens, auf das die kausalgesetzliche Auffassung nicht anwendbar wäre, zum Ausdruck gelangt, so werden wir doch dagegen an Kants Gedanken festhalten müssen, dass die Freiheit als Vermögen sich weder der Wirklichkeit noch „auch bloss der Möglichkeit" nach halten lasse; und dass für alles in der Sphäre der gegenständlichen Wirklichkeit und ausserhalb der Sphäre der Idee selbst Liegende die Kausalität Geltung habe. Allerdings betont ja auch

Wendt selbst, dass es sich in dieser seiner Aufstellung lediglich um eine Sache der Überzeugung, nicht um eine Sache wissenschaftlicher Begründung handele.

Von hier aus gelangt Wendt zur Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Pflicht und Weltanschauung. In voller Klarheit tritt uns nun hier die Unterscheidung von Geltungsbestand und Bewusstseinsbestand entgegen. Und mit voller Deutlichkeit wird einerseits die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des sittlichen Geltungsbestandes gegenüber den Inhalten der Weltanschauung und anderseits die Abhängigkeit des sittlichen Bewusstseinsbestandes von diesen erkannt. In diesem Zusammenhang wird eine Darstellung von Kants Postulatenlehre einbezogen, deren Schwächen — namentlich im Hinblick auf das Glückseligkeitsmoment — auch von Wendt aufgewiesen werden. Im Aufriß der Grundlinien einer sittlichen Weltanschauung ringt sich im übrigen ein Gedanke durch, in dem wir geradezu einen freilich erst durch die Kr. d. U. herrschend gewordenen, aber seit ihr auch herrschend gebliebenen Grundgesichtspunkt des kritischen Idealismus wiedererkennen können. Es ist dies der auch von mir im Anschluß an Kant schon oft hervorgehobene Gedanke, der sich vom Problem der Wertverwirklichung aus erhebt, dass eine völlig vernunft- oder wert-fremde Wirklichkeit sowohl im Sinne eines dogmatischen absolutistischen Realismus, wie eines starren Dualismus, die Verwirklichung jedes, so auch des sittlichen Wertes, unverständlich lassen muß, dass die Wertverwirklichung allein verständlich werden kann auf Grund der Vernunftbedingtheit der Wirklichkeit. Freilich nimmt dieser Gedanke bei Wendt eine metaphysisch-spiritualistische Wendung nach Seiten der Auffassung von einem „bewussten Geist“, während wir ihn innerhalb des kritischen Idealismus in streng transzendentaler Bedeutung verstehen. Hier neigt Wendt entschieden von Kant ab und zu Berkeley hin.

Das Problem der sittlichen Weltanschauung leitet Wendt fort zu dem ihres Verhältnisses zum Christentum, für das dieselben Gedanken im Mittelpunkte stehen, die auch für die sittliche Weltanschauung charakterisch sind, nur dass sie nun eine religiöse Deutung und Beleuchtung erhalten. Philosophisch von grösster Tragweite ist dabei von vornherein die Erkenntnis, dass für die christliche Liebespflicht auch die Gotteskindschaft nicht als ein starres, fixes Sein, sondern als eine Idee zu denken ist, dass sie „nicht nur eine Gabe Gottes, sondern auch eine Aufgabe“ ist. Und das war, wie ja auch Kant gesehen hatte, das Neue, Grosse und Einzigartige, das das Christentum in die Geschichte der Menschheit gebracht hatte, dass es die Erfüllung der Pflicht gefordert hatte ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, dass es die Pflicht nicht in die Erfüllung „gewisser äusserlicher zeremonialer Leistungen“ setzte, an denen Gott ein naturhaftes Interesse hätte, und deren Unterbleiben er mit seiner Rache bedrohte — ganz im Sinne Luthers und Kants wird auch von Wendt der Gegensatz zwischen der christlichen und der alttestamentlichen Gottesvorstellung klar beleuchtet, — sondern dass das Christentum die Pflicht um der Pflicht willen und Gott um Gottes willen zu suchen gebietet. Und die christliche Liebespflicht erhebt ihren Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Ihre Forderung richtet sich an alle Menschen und alle Völker, sie ist „universalistisch“, nicht beschränkt sie sich „partikularistisch“ auf eine bestimmte Menschenklasse oder ein einzelnes Volk, weil ihr der unendliche Wert einer jeden Menschenseele als Subjekt der Darstellung ihres Inhaltes aufgegangen ist. Weiter wird das Verhältnis von Umschliessung und Einschliessung zwischen der christlichen Liebespflicht und den elementaren sittlichen Grundpflichten erörtert, und diese Erörterung wirft zugleich wertvolle Lichter auf das Leben im Beruf und in der Gemeinschaft, in Vaterland, Nation und Rechtsordnung. Mit einem Ausblick auf die Vollendung des sittlichen Bewusstseins unter dem Einfluss des Christentums schliesst die Untersuchung ab, und hier tritt auch der Begriff des objektiv zeitlos gültigen Ewigkeitswertes in volles Licht.

Mein Bericht über das Buch von Wendt wird, hoffe ich, gezeigt haben, dass wir es hier mit einem ungemein gedankenreichen Werke zu tun haben, aus dem unsere ethisch-philosophische Arbeit wird ebenso mannigfaltige Anregung

empfangen können, wie die Theologie. Dafür haben wir dem Ganzen der Leistung dankbar zu sein, auch wenn wir uns nicht alle Einzelheiten der Untersuchung zu eigen machen können.

Jena. Bruno Bauch.

Vorländer, Karl, Immanuel Kant, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, herausgegeben, eingeleitet und mit Personen- und Sach-Register versehen von Karl Vorländer. (Der philos. Bibliothek Band 47I). Leipzig. Verlag von Felix Meiner. 1913. (LXII u. 226 S.).

Die Kant-Ausgaben Karl Vorländers erfreuen sich innerhalb der philosophischen Fachkreise, wie der weitesten Kreise der gebildeten Leser bereits einer solchen Anerkennung, und zwar einer so verdienten Anerkennung, dass für die Würdigung einer neuen kaum mehr zu tun bleibt, als einfach und schlicht sachlich zu berichten, was sie bietet. Der mir vorliegende Band stellt sich unter einem besonderen neuen Titel dar. Dieser entspricht durchaus der Sache seines Inhaltes. Und das wiederum charakterisiert zunächst auch den Inhalt, dass er eben sachlich, nicht zeitlich; logisch, nicht chronologisch angeordnet ist. Im ganzen bringt er zehn Arbeiten Kants. Entsprechend dem Titel gliedert er sie unter drei Gesichtspunkten. Den geschichtsphilosophischen Teil nehmen ein: 1. die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", 2. die „Rezension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", 3. der „Mutmaßliche Anfang des Menschengeschlechts". Der zweite Teil bringt als Schriften zur Ethik und Politik wiederum drei Arbeiten Kants und zwar die folgenden: 1. „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis." 2. „Zum ewigen Frieden." 3. „Rezension von G. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts." Der dritte und letzte Teil enthält folgende vier Beiträge zur angewandten Ethik; 1. „Rezension von Schulz. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion." 2. „Von der Unrechtsmässigkeit des Büchernachdrucks." 3. „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen." 4. „Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai."

Dass Vorländer auf den Text die größte Sorgfalt verwendet hat, das versteht sich bei der liebevollen Sachlichkeit, die alle seine Ausgaben charakterisiert, nachgerade von selbst. Es verdient nur darum noch als besonders erfreulich hervorgehoben zu werden, weil nun auch den weitesten Kreisen die hier zusammengefassten Schriften in einem viel zuverlässigeren Texte dargeboten werden, als ihn selbst die grossen Ausgaben brachten, wenigstens bis zur Akademie-Ausgabe, mit der übrigens der Text ebenso verglichen wurde, wie mit den Originalen. Über die Geschichte und den Inhalt der zehn Abhandlungen giebt die Einleitung in ansprechender Weise Auskunft. Mit besonderem Dank verdient dabei hervorgehoben zu werden, dass Vorländer dafür auch den Briefwechsel herangezogen, und ihn zu Aufschlüssen verwertet hat, die wir in der Akademie-Ausgabe noch nicht finden. Kurze sachliche Anmerkungen erläutern den Text recht glücklich, und die sorgfältig angelegten Register erleichtern in willkommener Weise den Gebrauch des handlichen Bandes. Er bietet eine Anzahl von Kantischen Schriften, die zum Teil dem grossen Publikum wohl nicht einmal dem Namen nach bekannt waren und dennoch bekannt zu werden verdienen und infolge ihrer leichten Lesbarkeit es auch leicht werden können, zum anderen Teil aber eine geradezu aktuelle Bedeutung für unsere Zeit besitzen, wie z. B. die ebensooft genannte, wie missverstandene Schrift „Zum ewigen Frieden" deren besonnene Lektüre jedem der Extreme den Kopf zurecht rücken könnte durch die Einsicht, dass der „ewige Frieden" niemals ein realer zeitlicher Zustand ist und sein kann — denn die Ewigkeit steht ja gerade der Zeitlichkeit gegenüber — dass er darum aber doch auch kein Phantom und Hirngespinst — das wäre gerade nur die zeitlich gedachte Ewigkeit — sondern eine ewige Forderung, eine ewige Aufgabe ist.

Allein ich will hier aus der Fülle des Ganzen keine Einzelheiten herausgreifen. Vielmehr hatte ich allein auf das Ganze hinzuweisen, und ich tue es mit dem Wunsche, dass es gelesen werde.

Jena. Bruno Bauch.

Eberhardt, Paul, das Ungeheure. Von dem Irrtum des Lebens ohne Gott. Göttingen 1914. Vandenhoeck & Rupprecht. (104 S.).

Eine kleine, in ihrer Eigenart jedenfalls sehr bemerkenswerte Schrift, in der der Verfasser, der bis dahin mehr als Dichter und Übersetzer indischer und persischer Philosophie und Religion aufgetreten ist, es unternimmt, im Gegensatz gegen landläufige Apologetik sowohl wie gegen philosophisch formulierte Angriffe auf die Religion diese als eine Gewissheit und Sicherheit der Erfahrung Gottes in der Gesamtheit des Seins darzustellen. Er wendet sich gegen die Schemata, mit denen die gegenwärtige Popularwissenschaft auf Grund ursprünglicher wissenschaftlicher Entdeckungen arbeitet, um das Naturgeschehen zu „erklären" und einen „Sinn" in die Geschichte hineinzubringen. So wird die Schrift zunächst zu einem heftigen Angriff auf das gewöhnliche Hantieren mit den Begriffen der Entwicklung und des Fortschritts. Es handelt sich vielmehr darum, dass die Gegenwart der Natur wie jede einzelne Gegenwart der Geschichte in ihrer Ganzheit und Selbständigkeit und ihrem eignen Wesen und Wert ergriffen wird. Beiden Gebieten steht, wie ihrerseits mit ihren Methoden und Zielen die Wissenschaft, so die Religion, sie als Ganzes ergreifend, gegenüber. Für die Geschichte z. B. hat der Verfasser folgendes Bild: „Wir kommen der Wahrheit näher, wenn wir von dem geschichtlichen Sein als einem Höhenzuge reden, wo jede Epoche einen einzelnen Berg ausmacht. Jede Epoche hat ihre Vertikale. Und diese ist es, welche die Religion erschaut. Und dann: diese Paralellen sieht sie im Unendlichen sich treffen; sie biegt sie nicht dorthin, ihrer ganzen Natur nach müssen sie sich begegnen". (S. 90) Bei der Natur erklärt er, daß es die heute noch harrende Sendung der Religion sei, dass sie wieder deren Seele suche und finde. (S. 87) Die Schrift ist nicht so sehr als eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, denn vielmehr als eine innere Anregung zur Religion, die Hindernisse allgemein-persönlicher Art aus dem Wege räumen will, anzusehen. Und so sind auch eine große Zahl einzelner tiefer Gedanken darin gegeben. Doch muss ich urteilen, dass eine Darstellungsart, die — vielleicht absichtlich - überaus schwergehend und in dem Aufbau undurchsichtig ist, das Lesen der Schrift beschwerlich und die Erfassung ihres Gesamtsinnes und ihrer einzelnen Höhenpunkte sehr mühsam macht, so dass ihre persönlich anfassende Absicht, die sie inhaltlich wohl leisten könnte, dadurch leider stark erschwert erscheint, namentlich solchen, denen sie in erster Linie dienen sollte und könnte.

Lüttich. Hermann Bauke.

Selbstanzeigen.

Reininger, Robert Dr., a. ö. Professor an der Universität Wien. Das psychophysische Problem. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1916. (VII u. 308 S.)

Vorwort: Unter dem psycho-physischen Problem verstehe ich hier nicht — oder wenigstens nicht ausschliesslich — die Frage nach den Beziehungen zwischen Leib und Seele, sondern ganz allgemein die Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt, wie sie als Tatsache des natürlichen Bewusstseins und der wissenschaftlichen Theorien vorliegt. Meine Absicht war es, die letzten Grundlagen dieser Unterscheidung aufzuzeigen und auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen. Die Methode der Untersuchung ist demnach teils phänomenologisch, teils erkenntniskritisch. Ein Problem dieser Art ist nur durch den Rückgang auf die Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins zu lösen, da

alle sekundären Vorstellungsweisen geeignet sind, die eigentlichen Wurzeln jener elementaren Entgegensetzung zu verschleiern. Ich habe daher versucht, so voraussetzungslos als möglich an meine Aufgabe heranzutreten und die Grundlagen jener Unterscheidung tiefer zu sehen als dort, wo sie gewöhnlich gesucht werden: Nicht in der Entgegensetzung der bereits durch mancherlei Denkprozesse substantialisierten Aussenwelt oder gar der bewegten Materie zu den „Bewusstseinserscheinungen" überhaupt, sondern in Differenzierungen der Bewusstheit selbst. Den notwendigen erkenntnistheoretischen Rahmen für die Untersuchung liefert — allerdings in knapper Form — eine Erörterung des Bewusbtseinsbegriffes und seiner Probleme, während die Erprobung der so gewonnenen Ergebnisse aus ihrer Anwendung auf Wissenschaftslehre und Metaphysik sich ergibt. Im ganzen war es mir aber weniger darum zu tun, den vorhandenen Theorien dieser Art eine neue hinzuzufügen, als zur Aufhellung des ganzen, in solchem Umfang noch selten behandelten Problems beizutragen.

Wien. Robert Reininger.

Barthel, Ernst, Dr. Architektonik der Kegelschnitte. Ein Beitrag zur Determination des Verhältnisses von Kurven ersten und zweiten Grades. Selbstverlag Strassburg. 1916. (20 S. in Autographie.)

Hier gebe ich speziell für mathematische Schulmänner und akademische Vertreter der Elementarmathematik eine Darstellung der Kegelschnitte, welche zeigt, dass die Theorie des geschlossenen Raumes einzig zu Recht besteht. Während die Philosophen bisher das Problem der Geschlossenheit oder Ungeschlossenheit des Raumes ohne geometrische Sonderargumente behandelten und die Mathematiker sich dieser prinzipiellen Frage enthielten, glaube ich durch den Kunstgriff, bestimmte geometrische Sätze und Kurven der logischen Analyse des Raumes dienstbar zu machen, die Frage klar zugunsten der Insichselbstgeschlossenheit gelöst zu haben. Für die Geometrie ergeben sich die Bestimmungen der genauen Kurveneigenschaften gegen das „Unendliche" und im „Unendlichen" sowie eine gemeinsame Konstruktion von Hyperbel, Parabel und Ellipse.

Das Fehlen einer eigentlichen Grundlagendiskussion erklärt sich daraus, dass diese in anderen Arbeiten dargestellt ist („Die geometrischen Grundbegriffe" und „Einführung in die objektive Geometrie". Archiv f. syst. Philos. 1916 u. 1917.) Der ausschlaggebende Gedanke ist folgender: Während die heutige Mathematik auf axiomatischem Wege zu einer Vielheit von Geometrien gelangt, über deren Objektivität nichts entschieden werden kann, gelangt die objektive geometrische Entwicklung der Gerade aus dem Kreis zu der eindeutigen Entscheidung, dass nur das Riemannsche Axiom, dass zwei Senkrechte auf derselben Geraden sich in zwei reellen Punkten schneiden, objektiv berechtigt ist. Diese Entscheidung, welche auch den Bedürfnissen der projektiven Geometrie gerecht wird, besagt also, dass die Enklidische Geometrie und die beiden anderen nichteuklidischen Geometrien (Lobatschewskij = Bolyai und Klein = Clifford) in ihren Aussagen über das „Unendliche) und den Raum als Ganzes bloss subjektive Gedankegebilde sind.

Strassburg. E. Barthel.

Engert, Horst, Dr. phil. Teleologie und Kausalität. Ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie. C. Winter, Heidelberg 1911. (III u. 50 S.)

Die Schrift versucht eine Beantwortung der Frage: „Ist in der Geschichtswissenschaft die Auswahl des Wertvollen mit allgemeiner und strenger Durchführung der Kausalität vereinbar?" „Das Wesen der Geschichtswissenschaft", „das historisch Wertvolle" und „der Begriff der Kausalität" werden untersucht, und es ergibt sich, dass eine Diskrepanz zwischen Teleologie und Kausalität nicht besteht, wenn man einerseits die generalisierende, andererseits die individualisierende Begriffsbildung logisch rein und konsequent durchführt.

Hieraus erhellt, dass die Untersuchung auf der Geschichtsphilosophie Rickerts und auf der Sonderuntersuchung Sergius Hessens (individuelle Kausalität, Ergänzungshefte zu den Kantstudien Nr. 15) aufbaut. Doch ist sie be-

müht, über diesen Standpunkt hinauszugelangen und gewisse Einseitigkeiten und Doppeldeutigkeiten vor allem Rickerts durch eine noch strenger durchgeführte Terminologie zu überwinden. Die so vieldeutigen Termini „allgemein“ und „besonders“ werden ganz vermieden, und die Termini „Individuum“ und „individuell“ in ihrem Geltungsbereich wesentlich beschränkt und scharf umgrenzt. Die willkürlich räumlich und zeitlich begrenzbaren Teile der objektiven Wirklichkeit, die für das Einzelsubjekt anschaulich und infolge ihrer unendlichen intensiven Mannigfaltigkeit irrational sind (Irrationalität 2. Grades), werden niemals als „Individuen“, sondern stets nur als „heterogene Wirklichkeitsstücke“ bezeichnet. Dadurch wird der Terminus „Individuum“ endgültig frei für die von solchen heterogenen Wirklichkeitsstücken wertbeziehend gebildeten Begriffe. Diese „Individuen“ sind als historische Begriffe wie alle Begriffe unanschaulich und rational. So werden die meisten gegen den individuellen Begriff erhobenen Einwände hinfällig.

Zu Kant steht die Schrfft insofern in Beziehung, als sie an der Weiterbildung des Kantischen Kausalitätsbegriffes durch die Freiburger Schule teilnimmt. Die Kategorie der Notwendigkeit gliedert sich im Zusammentreffen mit den Ordnungsformen Raum und Zeit in die Notwendigkeit des räumlichen Nebeneinander und in die Notwendigkeit des zeitlichen Nacheinander. Jene ist die Kategorie der Substantialität (besser: Dinghaftigkeit), diese die der primären Wirklichkeitskausalität, das Kausalprinzip (besser: Grundhaftigkeit). Dass die Geltungsform der Grundhaftigkeit nicht die eines Gesetzes ist, wird zu erweisen versucht.

Zwei weitere aus den Behauptungen der vorliegenden Schrift sich ergebende Grundprobleme der Geschichtsphilosophie, die vor allem durch den Weltkrieg brennend geworden sind, sollen in späteren Arbeiten behandelt werden.

Plauen i. V. Horst Engert.

Emge, C. August, Dr. Privatdozent. Über das Grunddogma des rechtsphilophischen Relativismus. (Berlin, Dr. Walther Rothschild, 1916, (66 S.).

Die Aufgabe war, das Grunddogma dieser bedeutenden Richtung kritisch zu betrachten. Zunächst musste sein „Sinn“ in relativistischer Auffassung festgestellt werden, wobei sich Gelegenheit zu kritischen Bemerkungen über Lehren und Methoden seiner Vertreter ergab. Alsdann war dieser „Sinn“ im Rahmen eines eigenen philosophischen Gedankensystems zu begreifen und damit endgültig zu kritisieren. Das Grunddogma stellte sich so als Erzeugnis einer unentschiedenen, dem Laien sympathischen, Halbphilosophie heraus. Seine — echt philosophische — Konsequenz innerhalb eines logisch-kritischen Systems wäre ein radikaler Voluntarismus im Sinne Stirners. Die Bedeutung der Folgen für die Rechtsphilosophie wird an ihren, selbständig gesehenen, Hauptproblemen aufgezeigt. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf dem Problem des „wirklichen Sollens“, dessen Begriff gegenüber denen des soziologischen und juristischen Sollens abgegrenzt wird. Es ergeben sich hierdurch — positiv — Abweichungen von den üblichen rechtsphilosophischen Ansichten über die philosophische Geltung des Rechts, die Aufgabe der Rechtsphilosophie, das Sollen als Tatsache der Soziologie, das sogen. Ethische im Rahmen eines positiven Rechts etc. Ein Nebenzweck des Verfassers war, eine Art Prolegomena zur eignen Rechtsphilosophie zu bieten. Ein kleiner Aufsatz „Empirismus und Rechtsphilosophie“, der in Kürze im Archiv für systematische Philosophie erscheinen wird, soll die vorliegende Schrift nach der kritischen Seite hin ergänzen.

Zwei bösartige Druckfehler haben sich eingeschlichen: S. 62 Z. 25 muss es „Werturteil“ statt „Wertungsteil“, S. 64 Z. 5 v. u. „Wissenschaft“ statt „Eigenschaft“ heissen.

Auf Grund der Abhandlung wurde die venia legendi für Rechtsphilosophie an der Universität Giessen erteilt.

Giessen. C. A. Emge.

Kesseler, Kurt, Dr. Grundlinien einer deutsch-idealistischen Pädagogik. Langensalza, J. Beltz, 1916. (42 S.)

Die Schrift bietet programmatische Richtlinien für das System einer deutsch-idealistischen Pädagogik. Sie zeigt wie das Bildungsideal des deutschen Idealismus der Pädagogik die Aufgabe stellt: Erhebung des Menschen in die geistige Welt durch humane und nationale Bildung, durch Persönlichkeitsbildung und Nationalerziehung. Ziele und Methoden der Verstandes- und Willensbildung, der Kunsterziehung, der religiösen Pflege, der Nationalerziehung und der leiblichen Pflege werden bestimmt. Es wird im engen Anschluss an Pestalozzi und Fröbel die Bildung durch Familie und Kindergarten befürwortet, eine sorgfältige Berücksichtigung der nationalen Fächer, Deutsch und Geschichte, in allen Schulen und Klassen wird gefordert, eine staatliche Organisation des Volksbildungswesens wird als wünschenswert bezeichnet.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Kastenholz. Joseph, Dr. Der Begriff des Dinges in der Philosophie der Gegenwart. Inaug.-Diss., Bonn 1916. (87 S,).

Die vorliegende Arbeit, entspringend der Frage, wie das vulgäre „Ding" logisch zu konstruieren ist, um innerlich möglich zu sein, versucht als Vorbereitung einer systematischen Untersuchung an der Hand einer Kritik verschiedener Lösungsversuche die immanenten Tendenzen des Problems und seine Beziehungen zu den Fragen der Veränderung, der Individualität, des Raumes, des Urteils zu entwickeln. Sie ist damit im Grunde eine Bemühung um die innere Möglichkeit der Kantischen Kategorie der Substanz, eine Forderung, die z. B. Schopenhauer energisch erhoben, aber selbst nicht entscheidend erfüllt hat. Dementsprechend wird abschliessend als Aufgabe der systematischen Behandlung die Erhärtnng einer Stufenleiter von Einheiten einer anschaulichen Vielheit vorgezeichnet, deren erste Stufe, die „Einheit des einfachen Eindrucks" zu begründen versucht wird. Dabei stellt sich u. a. eine gewisse Revision des Satzes vom Widerspruch als notwendig heraus.

Für den Hauptteil sind als instruktive Einstellungstypen die Anschauungen von Mach, R. Avenarius und J. Petzoldt, Riehl, Wundt und Sigwart, Schubert-Soldern, Rehmke und Schuppe gewählt worden.

Jena. J. Kastenholz.

Bamler, Friedrich. Das Irrationale bei Platon. Erlangener Diss. F. A. Perthes A.-G., Gotha 1916. (VIII u. 116 S.).

Die Arbeit, die es nicht verleugnen will, dass ihr Verfasser von der Altertumswissenschaft aus zur alten Philosophie und damit zur Philosophie überhaupt kam, verdankt ihre Entstehung den Anregungen von Bauchs Theaitet-Seminar S. S. 1912, ihre Terminologie und problematische Orientierung insonderheit der Lektüre zweier Bücher: Fritz Münchs „Erlebnis und Geltung" (XXX. Ergänzungsheft der Ktst.) und Windelbands „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" 1912.

Die ersten beiden Druckbogen suchen den Begriff des Irrationalen auf möglichst weiter philosophie-geschichtlicher Basis in seiner ganzen Tragweite zu erfassen, sein Auftreten gerade in den letzten Problemen aller Philosophie aufzuzeigen und vor allem die verschiedene Bedeutung des Terminus in der Erkenntnistheorie und Psychologie scharf herauszustellen, um sie dann erst im Begriff des Metalogischen mit einander in Beziehung zu setzen.

Gestützt auf diese Formulierungen der Einleitung wird dann das eigentliche Thema in zwei Hauptabschitten behandelt: Das Irrationale im praktischen Verhalten, (in Platons Psychologie und Ethik) und das Irrationale in den theoretischen Verhältnissen, (in Pl. Erkenntnistheorie und Axiologie). Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass Platon insofern immer mehr den Irrationalismus der ersten Art aufgegeben hat, als er die von Sokrates übernommene Konfundierung des Intellektualen, Emotionalen und Voluntarischen in seinem Begriffe des „Wissens" aufgab, das Nicht-Intellektuale in seinem Eigenwesen erkannte *ἔρως*, *φρόνησις* und *λόγος* scharf unterschied und dem „Wissen" eine rein

intellektuale Grundlage in der Psyche zu geben versuchte. Complementär und in unmittelbaren Problemzusammenhang damit stehend erweist sich aber bei Pl. die entggengesetzte Entwicklung des zweiten, logisch-erkenntnistheoretischen Irrationalgriffes, insofern als Pl. in den Schriften nach der Politika den irrationalen Kern im Denken, d. h. in der dem Gedacht Werden zugrunde liegenden Bewegung, in der Heterothese Denken und Sein, schon im Begriff des logischen Gegenstandes, in der Entwicklungs- und Bewegungsbedürftigkeit des „diskursiven" Denkens entdeckt, also einerseits das Irrationale im Denken selbst aufzeigt, andererseits dem Irrationalen des sinnlich Seienden, dem Sein des Nichtseienden immer mehr Beachtung schenkt und es in seinem logischen Eigenrecht zu erfassen sucht, allerdings zugleich auch in dem Begriff des Absolut Seienden der Idee des Guten wieder aufzuheben strebt. Diese letztere, nur implizite bei Platon vorhandene, aber von Hegels Schule betonte Tendenz zum logischen Henismus (Der Terminismus „Monismus" involviert den für Platon fernzuhaltenden Gedanken an ein substantielles Substrat) glaubte der Verfasser zurücktreten lassen zu dürfen zugunsten der den Dualismus hervorkehrenden Art der Interpretation, der in dem antinomischen, und daher Kants Schülern bemerkbaren Gegensatze der logischen Heterothese und dem metaphysischen der Welt der Anschauung und des Denkens zutage tritt. Dass diese Interpretation dem historischen Platon eher gerecht wird als jene wurde dem Verfasser erst recht klar nach der leider erst nach der Drucklegung möglichen Lektüre von Bauchs „Substanz probleme i. d. gr. Ph." Auch hier führt zwar implizite die *ἰδέα τοῦ ἀπείρου* über den Dualismus hinaus, aber das gleichfalls sich als notwendig erweisende Postulat eines Raumes *ἐκτὸς εἰδῶν* zeigt Platon doch wieder beim Dualismus stehen bleibend (cfr. S. 199—216) und zwar nicht nur bei der logischen Heterothese, sondern darüber hinaus auch bei dem seiner metaphysischen dualistischen Grundeinstellung; weil eben „die methodoologische Bedeutung der Ideen" (die den logischen Henismus ermöglichen würde) selbst nur möglich ist auf Grund ihrer metaphysischen". (Bauch S. 151).

Burghausen a. d. Salzach. Friedrich Bamler.

Beth, Karl, D. Dr., Universitätsprofessor in Wien. Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner, 1914, (XII, 238 S.)

Während nach Kant das Wesen der Religion in der Beurteilung des Sittengesetzes als göttlichen Willens erblickt werden kann, stehen die landläufigen Theorien über die Anfänge der Religion auf einer grundsätzlich anderen Betrachtungslinie. Es fragt sich indessen, ob diese mannigfachen Theorien sich wirklich auf die Religionsgeschichte, die sie zu ihrer Begründung heranziehen, hinreichend zu stützen vermögen. Der Beantwortung dieser Frage, auf die mich das Studium der Primitiven führte, ist der erste Teil des Buches gewidmet. Ich prüfe vor allem die neueste praeanimistische Theorie, die in Deutschland dadurch besondere Bedeutung gewonnen hat, dass mit Frazers reichen Materialsammlungen auch die Frazersche Deutung des Materials übernommen wurde, unbeschadet dessen, dass Frazer selbst seine Ansicht oft im Handumdrehen gewechselt hat. Bei meinen religionsgeschichtlichen Arbeiten ergab sich mir die Unhaltbarkeit der magistischen Theorie Frazers sowie des Präanimismus im engeren Sinn. Durch kritische Sonderung des religionsgeschichtlichen Materials hoffe ich gezeigt zu haben, dass, so förderlich auch gerade der Präanimismus durch erstmalige Betonung und Herausarbeitung einer wichtigen Erscheinung im religiösen Leben der Völker ist, es doch angesichts des religionsgeschichtlichen Befundes unmöglich ist, die Religion aus der Magie herzuleiten, die sich durchweg als die geschworene Feindin der Religion bekundet und sich durch nichts als älter denn diese erweisen lässt. In einer Würdigung der Phänomenologie der Magie nnd ihrer phychologischen Grundlagen (3. Kap.) habe ich diese Erwägungen abgeschlossen. Ich sehe dabei den Hauptfehler des Präanimismus in der Verwischung der Crenze zwischen Magie und Religion, die jedoch deutlich zutage tritt, sofern Religion die demütige Anerkennung und Verehrung einer dem Menschen sich aufdrängenden übersinnlichen Macht ist,

mit der eine innere Verbindung möglich erscheint. In den nächsten Abschnitten des Buches bin ich dieser in der primitiven Völkerwelt allgemein verbreiteten wirklichen Religion nachgegangen. Sie kennzeichnet sich als Glaube an die Eine übersinnliche, übermenschliche und überweltliche, oft zugleich innerweltliche (göttliche) Kraft, der wahrscheinlich schon beim Diluvialmenschen vorhanden war. Im einzelnen war ich bemüht zu zeigen, wie die Vorstellung von dieser Kraft infolge des eigentümlich schillernden Persönlichkeitsbegriffes der Primitiven zwischen neutrischer und nahezu persönlicher bezw. gelegentlich voll persönlicher Fassung als den beiden Endpolen in der Reihe der Vorstellungsschattierungen schwankt. Beachtet man, dass diese Religion der übersinnlichen Kraft dem Forscher oft erst durch kritische Sichtung der kultischen Oberschicht und durch tiefereres Nachgraben fassbar wird, zumal sie sich von der gewöhnlichen Oberschicht durch geringeren oder fast fehlenden Kult wie durch Verbindung mit dem sittlichen Bewusstsein unterscheidet, so dürften sich von hier aus Richtlinien ergeben, die für jeden, der sich mit den ersten Erscheinungsformen der Religion bezw. mit dem Problem ihrer Entstehung befasst, von Wichtigkeit sind. Die Frage, ob die Religion ein opportunistisches Erzeugnis des sozialen oder individuellen Vorteils sei oder eine Grösse, die mit dem kategorischen Imperativ in unmittelbarer Beziehung steht, scheint mir durch diese religionsgeschichtlichen Tatsachen eine nicht unbedeutsame Beleuchtung zu erfahren.

Wien. Karl Beth.

Flemming, Willi, Dr., die Begründung der modernen Ästhetik und Kunstwissenschaft durch Leon Battista Alberti. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin. 1916. (X u. 126 S.)

Muss Galilei der Begründer der modernen Naturwissenschaft genannt werden, so darf sein etwas älterer Zeitgenosse L. B. Alberti der Vater der modernen Kunstwissenschaft heissen, an dessen Resultate die Forschung der Gegenwart immer wieder anknüpft. Bedeutungsvoller noch als seine Einzelergebnisse ist seine transcendental-kritische Methode. Diese herauszuarbeiten, ihre Fruchtbarkeit zu erweisen und also den Weg des Florentiners weiterzuschreiten, ist das Ziel dieser Paul Natorp gewidmeten Darstellung. Sucht sie Alberti durch die Untersuchung seiner Stellung zu Platon, Plotin und seinen Zeitgenossen, sowie durch seine entscheidende Beeinflussung vor allem Lionardos und Michelangelos historisch einzuordnen, so will sie doch darüber hinaus eine „systematische", also grundsätzliche Darlegung der zeugenden methodischen Prinzipien von Albertis Ästhetik und Kunstwissenschaft geben, um ihn in dieser Weise „modern" und unserem heutigen Forschen und Suchen fruchtbar zu machen.

z. Zt. Berlin. Willi Flemming.

Dr. Martin Heidegger, Privatdozent an der Universität Freiburg i. B., Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1916 (IV u. 245 S.)

Diese problemgeschichtliche Untersuchung hat letzlich eine systematische Abzweckung: Die Kategorienlehre, deren prinzipielle Fundierung und organischen Ausbau sich heute die Philosophie zu einer ihrer klar erkannten Grundaufgaben gemacht hat. Als problemgeschichtliche Untersuchung hat sie die Philosophie des Scholastikers Duns Scotus zum Gegenstand, um an einem der gedanklich vollendetsten und reichsten Typen mittelalterlich-scholastischen Denkens dieses selbst hinsichtlich des Kategorienproblems und der Logik überhaupt einem tieferen Verständnis näher zu bringen und der landläufigen Bewertung der mittelalterlichen Scholastik und ihrer Logik zu begegnen. Es ist dabei im I. Teil (Kategorienlehre) auf das Grunderfordernis für jegliche Behandlung des Kategorienproblems der Hauptwert gelegt worden: Die Abgrenzung der verschiedenen Bereiche innerhalb des Gegenständlichen überhaupt. Zunächst mussten die allgemeinsten Gegenstandbestimmtheiten überhaupt und die einzelnen Bereiche, die logische, mathematische, physische, psysische und metaphysische Wirklichkeit, einer deutenden Charakteristik unterworfen werden. Der

II. Teil (Bedeutungslehre) gab die Möglichkeit, eine bestimmte Gegenstandssphäre, die der Bedeutungen, eingehender darzustellen und dabei die prinzipiellen Thesen über Akt und Aktsinn der Bedeutungs- und Erkenntnisakte, weiterhin die Grundformen von Bedeutung überhaupt (die „Bedeutungskategorien") im Zusammenhang herauszuarbeiten. Das Schlusskapitel versucht vordeutende Festsetzungen über die Struktur des Kategorienproblems und den möglichen Weg seiner Lösung zu geben.

Freiburg i. B. Martin Heidegger.

Mitteilungen.

Emil Hammacher †.

Die Verluste, die die deutsche Universitätsphilosophie in ihren anerkannten Vertretern bisher durch den grossen Krieg erfahren hat, erscheinen — gemessen an den Einbussen anderer Disziplinen — zahlenmässig gering. Aber hier täuscht ein Augenschein. Nicht in den Gewordenen, sondern in den Werdenden, von deren Fähigkeiten und Möglichkeiten kaum bereits abgerundete Werke zeugen, ist auch das Philosophentum unseres Volkes schwer durch das grosse Sterben getroffen worden, das heute die Welt erfüllt. Ganz unversöhnliche Tragik wirkt sich in solchem Geschick aus: das Werk, das als Aufgabe und Sendung empfunden wird, bereits in seinen Umrissen vor sich sehen; einen festen Platz in der Bewegung der Geister bereits errungen haben: und nun, vor der Erfüllung, ehe das eigne Werk gestaltet, der eigne Platz behauptet ist, aus allen Bindungen der geistigen Welt hinausmüssen, untertauchen in der Nacht, da niemand wirken kann . . .

Auch Emil Hammacher, der bereits im geistigen Leben unseres Volkes Gestalt gewann, zählte doch noch völlig zu den Werdenden, die den Schwerpunkt ihres Schaffens noch suchten. Die seltsam frühreife Abrundung seines letzten, seines Hauptwerkes, der „Hauptfragen der modernen Kultur", verdeckte vielleicht diesen Sachbestand. Mit einem fast beunruhigenden Universalismus beantwortete der neunundzwanzigjährige Denker den ganzen Umkreis der schwebenden Kulturprobleme in keck und sicher hingestellten Synthesen, und es konnte sich mancher fragen, wo der Weg weiterführen möchte, nachdem doch überall ein endgiltiger Abschluss erreicht schien.

Was nie sein letztes Wort geblieben wäre, so sehr es sich — vielleicht in architektonischem Eigensinn, vielleicht aus systematischem Verantwortlichkeitsgefühl im Widerstreit mit einer impressionistisch-intuitivistischen Kulturepoche — als solches gab, das ist nun doch sein letztes Wort geworden: der Philosoph Hammacher, derselbe der in schwermütigem Kulturpessimismus die Blüten sublimer Mystik als einzigen Trost in einer im zivilisatorischen Nivellement sich verflachenden Welt sah, er hat das hegelische Mark seines Denkertums im Menschlichen bewährt: als ein Krieger, der sich durch besondere Tapferkeit unter Kameraden und Vorgesetzten hohe Auszeichnungen errungen hatte, ist er an der Spitze seiner Kompagnie am 20. Juli bei Ablaincourt gefallen.

In Schulzusammenhänge unseres philosophischen Lebens ist er nicht ohne weiteres einzureihen. Nur unvollkommen deckt ihn die Bezeichnung eines Neuhegelianers. Er gehörte bereits zu der philosophischen Jugend, die aus psychologischer, historischer und erkenntnistheoretischer Fachlichkeit herausstrebt, die sich dabei dennoch in den bewährten Formen akademisch sauberer Gedankenarbeit mit dem ganzen Umkreis des modernen Kulturlebens ideell auseinandersetzt, den sie in seiner ganzen Fragwürdigkeit erlebt hat. In diesem Pathos

stand Hammacher der südwestdeutschen Schule am nächsten und doch führte ihn gerade seine Anknüpfung an Hegel in einen immer schärfer ausgeprägten Gegensatz zum subjektiven Idealismus. Die Wendung zum Objektivismus, die sich auf anderen Bahnen in der Husserlschen Phänomenologenschule vollzieht, hielt sich bei ihm in den Formen der idealistischen Tradition. An Nietzsches Aufdeckung der furchtbaren modernen Kulturproblematik hatte sich sein philosophischer Eros entzündet. Von dieser aufrührenden Erscheinung unseres geistigen Lebens zu ihren historischen Wurzeln fortgetrieben, versenkte er sich in den Sozialismus von Marx, den er in einem ausführlichen Erstlingswerk abhandelte. So kam er zu Hegel. In der monumentalen Festigkeit dieses herben objektiven Idealismus sah er ein Heilmittel gegenüber der skeptischen Auflösung Nietzsches. Er glaubte sogar, in dessen spätester Epoche eine Rückannäherung an hegelischen Geist aufzeigen zu können. Immerhin blieben Nietzsche und Hegel die beiden Pole, zwischen denen sich sein Denken ausspannte. An ihnen orientierte er, nachdem er in einer eignen Schrift die Bedeutung Hegels für die Gegenwart vorläufig fixiert hatte, in seinem abschliessenden Werk das moderne Kulturproblem.

Geistige Beweglichkeit und aufgeschlossener Sinn für die Fülle der ihn umgebenden Kultur verband sich in ihm mit dem Fleiss des deutschen Gelehrten, und liess ihn früh zu materiell erstaunlich umfassenden Abschlüssen gelangen. Er wäre — das wissen wir, seine Schüler die ihn kannten, ehrten und liebten — nicht in ihnen erstarrt. So täte ein Nachruf ihm Unrecht, der das jäh Abgebrochene als gerundete Einheit missdeutete. Als eines Suchenden und Ringenden, dem ein hartes Geschick die Erfüllung verweigerte, soll sein lauteres Gedächtnis unter uns Jungen fortleben, in denen sein Vermächtnis als wirkende Kraft lebt, in deren Hände die Fackel gegeben ist, die zu früh den seinen entsank.

Max Hildebert Boehm.

Wilhelm Metzger †.

Nachruf von Ernst Bergmann-Leipzig.

Am 20. April 1916 starb im Vereinslazarett zu Würzburg im Alter von 36 Jahren an einer Erkrankung, die er sich im flandrischen Schützengraben zugezogen, der Landsturmmann Wilhelm Metzger, Privatdozent der Philosophie an der Universität Leipzig, Mitglied der Kantgesellschaft und der Leipziger Friedensgesellschaft.

M. wurde am 6. Dezember 1879 als Sohn eines Gymnasialprofessors evangelischer Konfession zu Schweinfurt a. M. geboren. Er studierte, seit 1898, klassische Philologie und Germanistik in Würzburg, Berlin und München und bestand 1901—03 die bayerische Lehramtsprüfung. Im Juni 1904 promoviert er in München mit einer germanistischen Dissertation über Logau. Hierauf geht er auf Reisen — Italien, Hamburg. Ein Jahr lang (1905—06) ist er Assistent am Alten Gymnasium zu Würzburg. Dann studiert er wieder in Berlin. Den Sommer 1907 verbringt er zu Buschgarten bei Fürstenwalde an der Spree als Lehrer an der dortigen „Freien Schulgemeinde". Über Jena, Paris geht sein Weg nach Freiburg, wo er fünf Semester hindurch Mitglied des Rickertschen Seminars ist (1909—11). Am 23. Oktober 1912 habilitiert er sich in Leipzig für Philosophie.

Die Neigung zur Philosophie erwacht in ihm sehr früh in Form des logischen Interesses für das Wissenschaftliche überhaupt. In Würzburg hört er Ästhetik bei Külpe, Physik bei Röntgen, in Berlin Logik bei Lasson, Philosophiegeschichte bei Paulsen, Nationalökonomie bei Schmoller. In München ist er mehrere Semester hindurch Mitglied des psychologischen Seminars unter Lipps. Er hört bei Lipps auch Ethik. In dieser Zeit beginnt das Interesse für sprachwissenschaftliche Probleme hinter dem philosophischen (Erkenntnistheorie und Logik) zurückzutreten. Er führt ein „philosophisches Tagebuch", begonnen zu Florenz, September 1904. In Jena, 1908, hört er Eucken, dem er „manches verdankt". Zum eigentlichen Philosophen wird er in Freiburg. Er nimmt Teil an den Übungen von Rickert, Mehlis, Jonas Cohn. Wiewohl er sich niemals

als Rickerts „Schüler“ betrachtet hat, gesteht er doch zu, durch die Lehren des Rickertschen Systems „tiefgreifend beeinflusst“ zu sein. Hier erst wurde es ihm möglich, seine philosophischen Studien „in die präzise Form wissenschaftlicher Arbeit zu fassen“.

M. hatte bis dahin (1910) so gut wie nichts publiziert. Sein Studium galt seit etwa 1907 der Gedankenwelt des deutschen Idealismus, vor allem Kant, Schelling, Goethe und Hegel. Daneben las er mit Hingabe Novalis, aber auch Fichte, Schiller und die übrigen idealistischen und romantischen Denker bis auf Friedrich Schlegel herab. Erhaltene Excerptbücher geben über die Planmässigkeit dieser Lektüre hinreichenden Aufschluss. Als Frucht dieser Studien erschien 1910 eine kleine Abhandlung über „Schelling und die biologischen Grundprobleme“ (Arch. f. d. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik, II, 159 ff.), ein Jahr später M.s erstes Buch: „Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795—1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch“ (Heidelberg, C. Winter, 1911, 128 S.). Über Absicht und Inhalt dieser Schrift hat sich M. selbst in einer Anzeige in den „Kantstudien“ (XVI, 340) ausgesprochen. Das Werk fand eine so günstige Aufnahme, dass sich Carl Winter in Heidelberg, der Verleger Kuno Fischers, entschloss, M. die Neubearbeitung des Fischerschen Schellingbandes anzutragen. Ferner findet sich in M.s Nachlass ein umfangreiches Schellingmanuskript aus dem Herbst 1907 (Charlottenburg), das sich namentlich mit dem Verhältnis Schellings zu Kant beschäftigt (Mskr. in Unordnung). Auch ein Band „Zur nachkantischen Philosophie,“ geschrieben Freiburg 1911, ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert (1. Ein Fichteaufsatz, 2. Fichtes W. L. im Rahmen des nachkantischen Idealismus, 3. Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems). Das Werk ist in mehreren Fassungen niedergeschrieben, deren letzte druckfertig ist. Seit 1910 wandte sich M.s Interesse vorwiegend den sozialethischen und politischen Anschauungen der grossen idealistischen Denker zu. Den Ertrag dieser Studien legte er in einer Arbeit nieder, die ihm als Habilitationsschrift diente: „Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre von Kant und Fichte. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte der sozialen Werte“ (Heidelberg, C. Winter 1912, 191 S.; nicht im Buchhandel). Dieses Werk hat M. über die Romantik bis zu Hegel weitergeführt und im Frühjahr 1915 kurz vor seinem Eintritt ins Heer abgeschlossen. Er bestimmte dafür den Titel: „Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus.“ Das Werk erscheint 1917 bei Carl Winter in Heidelberg (her. von Ernst Bergmann). Endlich entstammt diesem Interessengebiet noch M.s Leipziger Probevorlesung vom 23. Oktober 1912 über „Hegel nnd die Gegenwart“ (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 150, S. 91 ff.), sowie Vorträge über „Staatstheorie von Kant bis Hegel“ und über Fichte, die M. seit 1912 in verschiedenen Vereinen und Versammlungen gehalten hat. Ein vollständiges Verzeichnis von M.s veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften und Vorträgen findet sich als Anhang meiner Biographie M.s, die in der „Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik“ erscheinen wird.

Nachdem sich M. in dieser eindringenden Weise mit der grossen geistigen Bewegung auseinandergesetzt, die sich an die Namen Kant, Goethe, Hegel knüpft, verlegte sich der Schwerpunkt seiner Interessen seit etwa 1910 aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Auch dies eine Folge der Freiburger Einflüsse. Als Leipziger Dozent hat M. fast in jedem Semester mindestens ein historisches Kolleg gehalten, so über griechische, vor- und nachkantische sowie moderne Philosophie. Doch tritt von jetzt an die systematische Betrachtung der philosophischen Probleme, namentlich der Logik und Erkenntnistheorie, aber auch der Soziologie in den Vordergrund. M. las zuletzt regelmässig in jedem Semester über Grundfragen und Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie und in seinen Übungen beschäftigte er sich mit nichts anderem. Anfangs stand er dem Rickertschen Gedanken- und Vorstellungskreis zum mindesten sehr nahe. Dass er sich auch hier eine hohe Selbständigkeit des Denkens bewahrte, beweist eine seiner besten Arbeiten, die kleine Logos-Abhandlung: „Objektwert und Subjektwert. Eine Skizze.“ (IV, 1913, S. 85 ff.) Das

gleiche ist ersichtlich aus seinen erhaltenen Freiburger Referaten (1909—11), aus Vorträgen über „Die Grundlagen der Windelband-Rickertschen Philosophie“ und über „Rickerts Erkenntnistheorie“, die er 1912 und 13 in Halle und Leipzig gehalten, endlich aus zwei unveröffentlichten Manuskripten in seinem Nachlass: „Über die Möglichkeit der Überwindung des Rickertschen Dualismus“ (Freiburg 1909) und „Zur Werttheorie“ (München 1909: 1. Über Wertbeurteilung, besonders in der Geschichtswissenschaft, 2. Grundzüge einer systematischen Werttheorie). Weiteres siehe Biographie!

Als ein drittes Stadium des Metzgerschen Bildungsweges könnte man das System von Husserl anführen, der hauptsächliche Gegenstand seiner Leipziger Studien. Auch ihm steht er, entsprechend seiner ganzen Geistesanlage, von vornherein scharf kritisch gegenüber, ebenso der Marburger Schule, später Külpe, v. Aster, deren Versuche, neue Gesichtspunkte in die Erkenntnistheorie einzuführen, ihn in letzter Zeit beschäftigten. M. plante nach Abschluss seiner grossen Geschichte der Sozialethik eine kritische Heerschau über die Richtungen und sämtlichen Standpunkte der modernen Erkenntnislehre, um sich auf diesem Wege zu seinem eigenen System heranzuarbeiten. Er behauptete wiederholt, auch in seinen Übungen, selbst noch keinen „Standpunkt“ zu besitzen. Ja er gefiel sich gelegentlich in der freien Atmosphäre dieser prinzipiellen Standpunktlosigkeit und schien den Zeitpunkt zu fürchten, da er sich aus dieser methodischen Schwebe auf einen mehr oder minder eng begrenzten Standpunkt herabzutreten genötigt sehen würde. Die Goethesche Einsicht: nur alle zusammen haben die Wahrheit, hatte er sich hierbei zur Richtschnur genommen. Dass er gleichwohl, wenn auch uneingestandenermassen, seinen Standpunkt innerlich bereits eingenommen hatte, — er lag etwa in der Mitte zwischen Husserl und Rickert — geht aus zahlreichen Bücherbesprechungen hervor, die er in den philosophischen Fachzeitschriften, sowie im „Literarischen Zentralblatt“ und in der „Deutschen Literaturzeitung“, aber auch in historischen und theologischen Zeitschriften veröffentlichte. Das Platonische διαλέγεσθαι, in Form von Bücherbesprechungen wie mündlicher Auseinandersetzung mit andersgearteten Weltansichten, war ihm zum Unterschied von anderen mehr aus sich selbst schöpfenden Naturen ein unentbehrliches Hülfsmittel der geistigen Fortbewegung.

Unter Ms. nachgelassenen Schriften erkenntniskritischen Inhalts ist eine kurze Abhandlung „Über den Begriff und die Möglichkeit der Erkenntnistheorie“ (Leipzig, Nov.-Dez. 1912) erwähnenswert. Dem Gebiet der angewandten Logik, das ihn von Anfang an äusserst lebhaft interessierte, entstammt eine grössere, wie mir scheint sehr wertvolle Abhandlung: „Über die logische Struktur der Geschichte. Eine Rede“ (beendet Leipzig am 4. Juli 1912). Wie weit der Soziolog M. vorgeschritten war, zeigen zwei Manuskriptbände „Zur Soziologie“ (Freiburg 1909) und „Zum Problem der sozialen Werte. Eine soziologische Studie“ (Leipzig. Nov. 1911). M.s handschriftlicher Nachlass befindet sich zur Zeit in Händen von Ernst Bergmann-Leipzig und wird später der Leipziger Universitätsbibliothek zur Verwaltung übergeben werden.

Am 26. April 1915 trat M. ins Heer ein und wurde den Sommer über in Bad Lausigk bei Leipzig infanteristisch ausgebildet. Am 12. November kam er an die Front nach Bousbecque in Flandern, einem kleinen Dorf an der belgisch-französischen Grenze, wo er den Schützengrabenkrieg mit all seinen Gefahren und Widerwärtigkeiten gründlich kennen lernte (näheres hierüber s. Biographie). Am 9. Februar 1916 wurde seine Truppe nach Werwick an der Lys verlegt, am 17. März hinter die Front nach Aertryck bei Brügge. Dort erkrankte M. an Zellgewebsentzündung und Drüsenanschwellung und wurde in die Heimat entlassen. Es stellte sich eine Operation als notwendig heraus, die im Vereins-Lazarett in Würzburg ausgeführt wurde. An den Folgen derselben starb M. am 20. April. Nach einem Bericht des Chefarztes Dr. Wunderlich vom 1. Juni 1916 litt M. an einer bösartigen Neubildung der Lymphdrüsen (Lympho-Sarkom), die sehr rasch fortschritt und bereits in den Drüsen der Lunge Metastasen gebildet hatte. Eine Heilung war demnach ausgeschlossen. —

M. war ein reiner, vornehmer Charakter, in Vielem vorbildlich, der geborene Gelehrte, behaftet mit allen Vorzügen und Nachteilen echten Gelehrtenwesens. Im Leben nicht selten ungewandt, ja schüchtern, theoretisch stets äusserst zielbewusst und energisch widmete er sein ganzes Sein und Denken der Lösung wissenschaftlicher Probleme, darüber öfters (z. B. schon als Autor) nicht unwichtige irdische Interessen vernachlässigend. Sein Kathedervortrag war äusserlich nicht glänzend, inhaltlich aber sehr lebendig und anregend. Das Beste gab er in der Seminardiskussion. Keiner unter den eigentlichen Philosophiebeflissenen der Leipziger Studentenschaft, der nicht an M.s erkenntnistheoretischen Übungen regelmässig teilgenommen hätte, reichen Gewinn davontragend. Im Umgang mit den Kollegen, der sich indes fast ganz auf wissenschaftlichen Gedankenaustausch beschränkte, zeigte sich M., wie auch in seiner Art zu rezensieren und überhaupt die Leistungen anderer zu beurteilen, stets von vollendeter, wahrhaft akademischer Affektlosigkeit. Diese hohe philosophische Ruhe, verbunden mit der klaren, meist überzeugenden Logik seiner Ausführungen hatte selbst dort, wo das Urteil negativ ausfallen musste, etwas Versöhnendes und machte seine Kritik, den organischen Ausdruck Metzgerschen Wesens, stets fruchtbar und Neues wirkend. Keiner von uns und den von M. kritisierten Autoren, der dies nicht zu seinem Vorteil an sich erfahren hätte.

Als Soldat hat M. viel Schweres zu leiden gehabt, vor allem an moralischen Strapazen von Seiten einer Umgebung, die für seine Individualität und seine seelischen Beschwerden keine Art von Verständnis hatte oder haben konnte. M. ertrug diese Strapazen mit bewundernswertem Gleichmut und tat seine Pflicht, daheim wie draussen, nach den Grundsätzen der Kantischen Ethik, nicht aus Neigung, — er war in jedem Sinne eine Friedensnatur — sondern aus Achtung vor dem Gesetz. Sein Tod, den er in höherem Sinne fürs Vaterland gestorben ist, bedeutet einen unersetzlichen Verlust nicht nur für die Leipziger Universität, sondern für die deutsche Philosophie überhaupt.

Das erste Kant-Gymnasium.

Auf Antrag des Lehrerkollegiums des Gymnasiums in Spandau (Direktor: Dr. Paul Lorentz) hat der Herr Minister der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten gestattet, dass das dortige Königliche Gymnasium nach Fertigstellung seines Neubaues einen besonderen Namen führen dürfe: es heisst von jetzt ab „Königliches Kant-Gymnasium". — Die Kant-Gesellschaft hat dem Direktor und dem Lehrerkollegium ihre Glückwünsche zu dieser Massnahme übermittelt. Nachdem zahlreiche höhere Lehranstalten nach Goethe, Schiller, Lessing, Leibniz, Fichte, Arndt usw. genannt worden sind, fehlte in dieser Reihe die Berücksichtigung des Namens des grössten deutschen Denkers, eine Lücke, die nunmehr durch die Neubenennung des Spandauer Gymnasiums ausgefüllt ist. Hoffentlich folgen diesem Beispiel auch noch andere Lehranstalten in anderen Städten.

Kantgesellschaft.

Philosophisches Seminar der Universität Konstantinopel.

Der in dem letzten Heft der Kantstudien veröffentlichte Aufruf zur Förderung des philosophischen Seminars der Universität Konstantinopel hat in erfreulicher und dankenswerter Weise in den Kreisen unserer Mitglieder und Freunde Anklang gefunden. Ausser nicht unbeträchtlichen Geldspenden sind auch sehr viele und wertvolle Bücher als Geschenke eingegangen. Die Bücher sind durch die Deutsch-Türkische Vereinigung in Berlin ihrem Bestimmungsort zugeführt, das Geld ist auf Wunsch von Herrn Prof. Jacoby an seinen Bruder, Herrn Assessor Dr. Walther Jacoby, Berlin W., Pariserstr. 20 geschickt worden. An den stellv. Geschäftsführer hat Herr Prof. Günther Jacoby folgenden Brief gerichtet:

„Die Mitglieder und Freunde der Kantgesellschaft haben dem neu entstandenen philosophischen Institut der Universität Konstantinopel durch Geschenke wertvoller Bücher und durch Geldgaben eine so grossartige Unterstützung zu Teil werden lassen, dass ich mich gedrängt fühle, den hochherzigen Gebern schon jetzt den herzlichsten Dank des Institutes auszusprechen. Auf die hiesigen Professoren und auf die Studierenden hat die lebhafte Teilnahme der deutschen Gelehrten an unserem jungen Unternehmen einen tiefen Eindruck gemacht. In unserer Arbeit ist uns diese Teilnahme eine grosse Ermutigung. Wir bitten daher unsere freundlichen „Paten“, unserer schönen aber aussergewöhnlich schwierigen Aufgabe ihr wohlwollendes Interesse auch in Zukunft zu erhalten.“

Günther Jacoby.

Übersicht über die Geldspenden:

Dr. Jan van Delden, Gronau	M. 50.—
Dr. Paul Flaskämper, Ebenhausen	„ 5.—
Dr. Gent, Osnabrück	„ 10.—
Dr. Heinrich Gomperz, Wien	„ 20.—
Frau Alice Hauptner, Berlin-Wilmersdorf	„ 3.—
Hauptmann Herrmann, Ludwigsburg z. Z. im Felde	„ 20.—
Kgl. Kreisschulinspektor Kohlmeyer, Jarotschin	„ 20.—
Prof. Dr. v. Lippmann, Halle a. S.	„ 20.—
Oberpostsekretär Karl Neuwirth, Heilbronn	„ 5.—
	M. 153.—
Davon geht ab Betrag einer Rechnung von Speyer & Peters, Buchhandlung in Berlin über Bücher, die Prof. Jacoby für das Seminar in Konstantinopel gekauft hat	„ 31.25
Es bleiben somit	M. 121.75

Dieser Betrag ist von dem stellvertretenden Geschäftsführer Liebert am 21. Oktober 1916 an Herrn Assessor Walter Jacoby, Berlin, Pariserstr. 20 geschickt worden.

Der stellvertretende Geschäftsführer:

Liebert.

Kantgesellschaft.

Vortragsveranstaltung.

4. Bericht.

Seit der Erstattung des dritten, in „Kantstudien“ Bd. XX, Heft 2—3 veröffentlichten Berichtes sind in der Berliner Abteilung wieder folgende Vorträge gehalten worden:

Nr. 27. Pastor Georg Lasson sprach am 20. Oktober 1915 über: *„Was heisst Hegelianismus?“* ✶

Nr. 28. Professor Dr. Ernst Cassirer sprach am 25. November 1915 über: *Freiheitsproblem und Formproblem in der deutschen Geistesgeschichte.“*

Nr. 29: Professor Dr. Karl Jöel sprach am 6. Januar 1916 über: *Vernunft und Geschichte“.*

Nr. 30: Dr. B. Kellermann sprach am 9. Februar 1916 über: *„Der Begriff des Ideals“*,

Nr. 31: Professor Dr. Georg Simmel sprach am 3. März 1916 über: *„Das Problem der historischen Zeit“.* ✶

Nr. 32: Professor Dr. Adolf Lasson sprach am 11. April 1916: *„Über den Zufall“.*

Nr. 33: Professor Dr. Alfred Vierkandt sprach am 19. Mai 1916 über: *„Machtverhältnis und Machtmoral“.* ✶

Nr. 34: Professor Dr. Max Frischeisen-Koehler sprach am 28. Juni 1916 über *„Prinzipienfragen der Philosophiegeschichte“.*

Nr. 35: Dr. Ernst Hoffmann sprach am 11. Oktober 1916 über: *„Die Platonische Idee als systembildender Faktor“.*

Nr. 36: Professor Dr. Ottmar Dittrich sprach am 28. November 1916 über: *„Individualismus, Universalismus, Personalismus — vorzüglich in ethischer Hinsicht“.* ✶

Nr. 37: Dr. Arthur Liebert sprach am 16. Dezember 1916 über: *„Wie ist die kritische Philosophie überhaupt möglich?“*

Auf fast alle Vorträge folgte eine Diskussion.

Die mit einen ✶ versehenen Vorträge sind gedruckt und unseren Mitgliedern zugestellt worden.

Auch bei dieser Gelegenheit möchten wir bei unseren auswärtigen Mitgliedern anregen, im Falle einer Reise nach Berlin bei dem unterzeichneten Geschäftsführer anzufragen, ob während ihres Aufenthaltes in Berlin eine Vortragsveranstaltung stattfindet, zu der ihnen dann sofort Eintrittskarten zugestellt werden.

Berlin, im Januar 1917.

Kantgesellschaft.

Der stellvertretende Geschäftsführer:

Liebert.

Kantgesellschaft.

Spende der Kantgesellschaft an die Wohltätigkeit-Gesellschaft der Oesterreicher und Ungarn in Zürich.

Von der Wohltätigkeits-Gesellschaft der Oesterreicher und Ungarn in Zürich ist an die Geschäftsführung der Kantgesellschaft folgendes Schreiben gerichtet worden.

An die geehrte
Kantgesellschaft.

Wir, kleine Kolonie der Österreicher und Ungarn in Zürich haben hier über 500 notleidende Familien von Kriegern und Flüchtlingen zu unterstützen, und da wir nur wenige sind, die helfen können, müssen wir die grössten Anstrengungen machen, um das Elend zu lindern.

Nun beabsichtigen wir gegen Mitte Dezember eine Weihnachts-Bücher-Ausstellung in der hiesigen Tonhalle zu veranstalten und die uns gespendeten Werke zu Gunsten unserer Armen zu verkaufen und zu verlosen. Wir glauben auch, dass diese Ausstellung gleichzeitig einen schönen Überblick bieten wird über das so hochstehende geistige Leben unserer lieben Heimat und unseres treuen grossen Verbündeten.

Dürfen wir nun Ihre verehrte Gesellschaft bitten, unser Unternehmen durch Übersendung einiger Werke zu unterstützen?

Wir danken Ihnen im voraus bestens für Ihre freundlichen Gaben, die wir Sie bitten zur Vermeidung von Zensurschwierigkeiten direkt an unser hiesiges Generalkonsulat lt. inliegendem Rückkuvert zu adressieren.

Mit vorzüglichster Hochachtung

Wohltätigkeitsgesellschaft der Österreicher und Ungarn

Dieser Bitte glaubte die Geschäftsführung entsprechen zu müssen; ihre Antwort an die Gesellschaft lautete:

Berlin, den 11. November 1916.

An die
Wohltätigkeits-Gesellschaft der Oesterreicher und Ungarn
Zürich.

Sehr geehrte Herren!

Auf Grund Ihres Schreibens vom 4. November, in dem Sie uns von Ihren Bemühungen zur Unterstützung notleidender Familien von Kriegern und Flüchtlingen aus Oesterreich und Ungarn Mitteilung machen, erlaube ich mir, Ihnen davon Kenntnis zu geben, dass die Kantgeselschaft sehr gern bereit ist, Ihre edlen Bestrebungen nach besten Kräften zu unterstützen. Denn die Kantgesellschaft erachtet es als eine Ehrenpflicht, auch ihrerseits nach Massgabe ihrer Tendenz an der Linderung der schweren Not dieser Zeit mitzuwirken, und so haben wir unserer Verlagsbuchhandlung bereits Auftrag gegeben, an das K. u. k. Oesterr.-Ung. General-Konsulat, Zürich, Rämistrasse 7
je ein Exemplar aller unserer Veröffentlichungen als Spende für die von Ihnen geplante Bücher-Ausstellung gratis und franko zu senden.

Sie werden also erhalten:

38 Ergänzungshefte im Betrage von M. 143,40
5 Neudruck-Bände im Betrage von M. 54,50
13 Nummern unserer Vorträge = M. 13,20

Damit Sie Bescheid wissen über die Preise der einzelnen Publikationen, sind der Sendung, die bereits in diesen Tagen abgehen wird, zwei genaue Verzeichnisse beigelegt worden.

Lassen Sie mich mit dem herzlichen Wunsche schliessen, dass Ihre so überaus edle Veranstaltung von einem recht guten Erfolg gekrönt sein möge.

Mit vorzüglicher Hochachtung ergebenst

Die Kantgesellschaft
i. A.: Liebert.

Unter dem 24. November 1916 ist dann ein Dank- und Bestätigungsschreiben eingegangen.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1916.

Ergänzungsliste 2: August-Dezember 1916.

A.

Rechtsanwalt Dr. Aberer, Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht; Cöln a. Rh., Worringerstr. 7—9.
Fritz Aschoff, Gefreiter, Grosses Hauptquartier, Pless O.-S., Funker-Abteilung.
stud. phil. H. Berve, Breslau, Kaiser Wilhelmstr. 100.
Hermann Broch, Teesdorf, Post Tattendorf, Nieder-Oesterreich.
Vize-Wachtmeister Wilhelm Buller, 10. bayr. Infant.-Division, 19. bayr. Feld-Artillerie-Regiment, 3. Batterie.
Fabrikant Clemens Caesar, Kaiserslautern, Steinstr. 25; während des Krieges Adresse: Oberleutnant Clemens Caesar, 1. Bayr. Infant.-Division, 7. Bayr. Feldartillerie-Regiment, 6. Batterie.
Dr. R. von Erdberg, Dozent an der Berliner Handelshochschule und Leiter der Zentralstelle für Volkswohlfahrt; Berlin W. 50, Augsburgerstr. 61.
Rechtsanwalt Dr. Karl Faber, München, Promenadestrasse 15.
Hellmuth Falkenfeld, Charlottenburg 4, Droysenstr. 10.
Dr. phil. Joh. Feigl, Chemiker, Labor.-Vorsteher am Allgem. Krankenhaus Hamburg-Barmbeck, Privatadresse: Hamburg, Loogestieg 6.
cand. phil. Richard Feldmann, Cöln, Hansaring 85.
Dr. R. Fuchs, Charlottenburg, Gervinusstr. 22; Adresse während des Krieges: Landsturmmann R. Fuchs, Dolmetscher am Kriegs-Gefangenenlager Frankfurt a. Oder, Kommandantur-Abteilung III.
Dr. jur. Kurt Glass, Berlin-Wilmersdorf, Duisburgerstr. 13.
cand. phil. Felix Goldner, Berlin-Karlshorst, Hentigstr. 16a
Dr. Georg Grimm, Kgl. Landgerichtsrat, München O, Wörtstr. 23, I.
Rektor H. Grosse-Heitmeyer, Hofgeismar, Bez. Cassel, Rathaus.
Pfarrer Karl Haack, Bockwitz. Kreis Liebenwerda.
M. Hamann, Praeparandenlehrer, Berlin N. W. 21, Lübeckerstr. 35, IV.
Privatdozent Dr. Martin Heidegger, an der Universität Freiburg i. B., Hohenzollernstr. 1.
Divisionspfarrer Gerhard Höpfner, Strassburg i. E., Lessingstr. 16.
Fräulein Käthe Hollaender, Jena, Fürstengraben 7.
Dr. Kurt Kleefeld, Regierungsassessor a. D., Althartmansdorf bei Spreenhagen i. d. Mark; Sendungen nach Berlin W. 8, Behrenstr. 5.
Dr. A. H. Kober, Cöln a. Rh., St. Apernstr. 17.
Leutnant d. R. Albert Kranold, 21. Bayer. Reserve-Infanterie-Regt., 12. Komp., 6. Bayer. Reserve-Infanterie-Division.
Leutnant Karl Krause, Landwehr-Infanterie-Regt. 102, 7. Komp., 41. Reserve-Armeekorps, 82. Res.-Division, Heeresgruppe Prinz Leopold von Bayern.
Dr. phil. Emil Kraus, z. Z. Kanonier, Lazarett Ahrweiler, Rheinprovinz.
Leutnant d. R. Hans Krupp, Kriegsgefangener in Uzès, Dep. Gard, Südfrankreich; Adresse seines Vaters: Oberingenieur Gustav Krupp, Cöln-Mülheim, Prinz Wilhelmstr. 54.
Dr. Kuhn, Ensheim in der Pfalz, Johannstr. 1.
stud. phil. Joseph Lang, Basel, Schweiz, Elsässerstr. 6.
Oberlehrer Dr. Fritz Langer, Berlin-Pankow, Parkstr. 8a.
Dr. Josef Langer, Hof- und Gerichts-Advokat, Wien I, Bäckerstr. 9.
Dr. phil. Hans Leisegang, Markranstädt bei Leipzig, Marienstrasse 28.

cand. phil. Hans Lutz, Basel, Schweiz, Hotel Krafft.
Dr. med. Paul Maas, Spezialarzt für Ohren-, Nasen- und Halsleiden, Aachen, Hindenburgstr. 51.
Frau Dr. Aennie Noah, Berlin W., Lichtenstein Allee 2a.
Dr. Georg Paleikat, Königsberg i. Pr., Jaegerhofstr. 6; Königl. Friedrichs-Kollegium.
Professor Dr. Ludwig Rácz, ordentl. Prof. an der Akademie, Sárospátak in Ungarn.
Professor Dr. Hermann Reich, Privatdozent a. d. Universität Berlin, Berlin-Lankwitz, Siemensstr. 67.
Pfarrer Ribstein, Metz, St. Marzellenstr. 36.
Rektor Paul Ruthe, Berlin N. 58, Wichertstr. 51.
Oberlehrerin Elisabeth Schüen, Berlin-Pankow, Pankgrafenstr. 4.
Dr. med. Erich Stern, Assistenzarzt d. L., Strassburg i. E., Ruprechtsauer Allee 28.
P. Thurneysen, Hilfslehrer am Gymnasium, Basel, Schweiz, Mittlere Strasse 125.
J. Wertheim, Hamburg, Hohe Bleichen 35.
stud. phil. Frieda Wunderlich, Charlottenburg, Schlüterstr. 39.

B.

Amersfoort, Niederlande; Internationale Schule für Philosophie; Vorsitzender: J. D. Reimann jr., Amersfoort; Kassenführer: W. J. van Haren-Noman, Amsterdam, Singel 202—208; Sendungen nach Amersfoort, Prinses-Marielaan 2.
Breslau, Stadtbibliothek; Breslau I, Rossmarkt 7—9.
Leipzig, Paedagogische Zentralbibliothek, Comeniusstiftung, Leipzig, Sckenkendorfstrasse 34.

Register.

(Arthur Hoffmann).

1. Sachregister.

Absolute, das 49. 53 f. 83. 235. 240 ff. 396. 413. 418. abs. u. relativ absolut 248. 258. Absolutierung 268.
Abstammungseinheit, völkische 146.
Abstraktion, generalisierende 192. A.-Theorien 178.
Agnostizismus 80. 101.
Akt der Beurteilung 52 f.
Allgemeines 111. theor. A. 120. 170. 178 ff. konkret A. 279. 282.
Allgemeinheit 270. hist. A. 282
Allgemeinvorstellung 192
Alogisches 249.
Als-Ob, Philos. des 1 ff. 327. A.-O. Betrachtung Kants 19 ff.
analytisch 424 f.
Anschauung 112. 127. intellektuelle A. 129.
Anthropologismus 402.
Anthropomorphismus 11.
Antike, christl. 333.
Antinomienlehre 303. 305. 427.
Apperzeption, mythologische 118.
Apriori 176 f. 316 f. 320. 321. 331.
Art 189.
Ästhetik 423. 467. metaphys. Ä. 97. experim. Ä. 343.
Atheismus 86. 371.
Atheismusstreit (Erneuerung des A.) 1 ff. Fichtes A. 294.
Äther 233. 409. 415.
Atom 208.
Aufgegebenheit 28. 148.
Aufklärung 366.
Aufmerksamkeit 182 f.
Ausländer 142 f.
Auswahl, Prinzip der 271. 275. 277.
Autonomie 299. A. d. Metaphysik 48. A. d. Denkens 430.

Bedeutung (d. Tatsachen) 221. B.sgesetzlichkeit 52. B.szusammenhang 286.
Begriff 53. 206.
Begriffsbildung, hist. 277. 282. 284. 292.
Begriffsrealismus 280.
Beobachtung 217.
Besonderung 84. 111. 271. 280.
Bestimmung d. Menschheit 61. 62. 160. 299.
Bewegung 230 ff.
Bewusstsein, wertendes 108. hist. B. 113. 159. sittl. B. 321. metaph. B. 430. B. überhaupt 228 f. synth. Einheit d. B.s 426.
Bewusstseinstatsachen 173. 196 f.
Bibel 38.
Bildertheorie 219 f.
Bildung, deutsche 298. 369. hum. B. 339.
Bildungsideal 337.
Biologie 269.
Böse, das 87.

Charakter, Kants 7. 12.
Charakterbegriff u. -erziehung 309 f.
Christenliebe 148.
Christentum 71. 77. 124. 294. 379. 430. 460.
Chronologie 266.

Dasein 375. gegenständl. D. u. Freiheit 26. sittl. D. 29. „äusseres“ D. der Dinge 33. Daseinsthesis 194.
Denken 452. spekulatives D. 12.
Determinismus 376.
Deutschheit 154.
Dialektik, transz. 48.
Dichtung u. Philos. 93 ff. dicht. Schaffen 116. 213. Beruf des Dichters 125.
Ding 197. 240. 465.
Dogmatik, theol. 5 f.
Dramen, Hebbels 29.

Eidos 170. 178. 188. 198. 210.
Eigenschaften, objektive 27.
Einführung i. d. Philos. 310 ff.
„eingeboren“ 173. 388 f.
Einheit des Lebensprozesses 26. völkische E. 140. synth. E. des Bewusstseins 426.
Einzelne, das 268 f. 375.
Einzige, das 385.
Elektronen 239.
Empfindungen 245.
Empirie 167 ff. 171 ff. 189. 204. 213.
Empirismus 79. 169. 174. 344. reiner E. 403.
Endursachen 377.
Entelechie 383.
Entindividualisierung 199.
entwicklungsgesch. Relativität 416, entw. Pantheismus 430.
Entwicklungspsychologie 325 f.
Erfahrung 167 ff. 171 ff. 344.
Ergänzung, Prinzip der 270 ff. zeitl. u. sinnvolle E. 286 ff.
Erkenntnis u. Glauben 72. hist. E. 258. Problem der E. 436.
Erkenntniskritik 102.
Erkenntnislehre (Leibniz) 386 f.
Erkenntnisziel 224. 252.
Erlebnis 228. 238. 240. 247. 260. metaph. E. 42 ff. 48 ff. künstlerisches E. 47.
Erscheinung 33.
Erziehung 152.
Ethik 55. 461.
Eudaimonismus 50.
Evidenz 211 ff. 253.
Existenz 375.

Fall, freier 340. 404.
Faust, Lenaus 73 ff. Goethes F. 299 f.
Fiktion 54. 193. 203 ff. 400. 414.
Form 175. 265. 374. obj. F. 53.
Fortschritt, Gesetz des F.s 113.
Freiheit 104. 459. F. u. d. gegenständl. Welt 26. F. bei Kant 11. 26. F. u d. psychol. Unters. 26. F. des Individuums 27. F. u. Gemeinschaft 27. Privat-F. 29. konkr. Bedeutung d. F. 30 ff. F.sgesetzgebung 152. F.slehre 299. 341.
Frieden, der ewige 29. 461.

Ganzes u. Teile 279 ff. 289. letztes G. 287 ff.
Gastvölker 146 f.
Gattung 189.
Gedanke, der völkische 439.
Gefühl 112.
Gegebene, das 111. 169. 171 ff.
Gegebenheit, kultürliche 145. ideelle G. 221. doppelte G. 389. absol. G. 419.
Gegenstand 33. gegenständl. Welt u. Freiheit 26 ff. Überwindung des G.s 34. mathem. G. 207. ideeller G. 209. log. G. 252. hist. G. 286. G. des Erkennens 418.
Geist, absol. 49. G. (Hegel) 292. obj. G. 372. 377. relig. G. 434.
Geisteshaltung, methaph. 51.
Geistesleben 40. deutsches G. 65.
Geisteswesen (Ursprünglichkeit) 27.
Geisteswissenschaft 430 f.
Geltung 251. 325. 396 ff. G. der Metaphysik 48. Geltungswerte 53.
Gemeinschaft 27 f. 61. G. d. „Mitgeborenen“ 140 ff. G. d. Sprache 144.
Genie, philos. 115.
Geometrie 235.
Geschichte; gesch. Belehrung 38. G. u. Systematik 43. Ereignis- u. Sach-G. 274 ff. G. d. Philos. 276. Weltg. 290. Universalg. 290. deutsche G. 341.
Geschichtslogik 270 ff.
Geschichtsphilosophie 63. 139 ff. 157. 269. 302 ff. 461.
Geschichtswissenschaft 436. 463.
Gesellschaft 29.
Gesetz; Begriff des G.s 435. G. und Richterspruch 324.
Gesinnung, völkische 438.
Gesittung 62.
Gewissen 459.
Gewissheit 397.
Giltigkeit, Seins- u. Wesensg. 408.

Glauben, relig. 4 ff. 72. dogm. G. 5. prakt. G. 11. Volksgl., naiver 14. G. u. Wissen 372. 427.
Gleichheit 183 ff.
Gotik 368. 380.
Gott 11. 104. 294. 370 ff. 374. 377. Attribute Gottes 389.
Gottesbeweis 12. 256.
Gotteserkenntnis, theor. 82.
Gottesidee 39. 49. 71. 81 ff. 333.
Grammatik u. Logik 339.
Gut, das höchste 49.

Harmonie 377, prästab. H. 386.
Hedonismus 50.
hellenischer Geist 123.
Hermeneutik 288.
Hilfsbegriffe 414.
Historik 283 ff.
Historiker, rationalistische 63.
historisch; das h. Bedeutsame 63; h. Gesetze 64. h. Kausalität 64. 263. h. Aufgegebenheit 148. h. Begriffsbildung 277. h. Zusammenhang 279. h. Allgemeinheit 282. h. Material 284. h. Zeit 292. h. Geschehen 305.
Humanismus 370. hum. Bildung 339.
Hypothese 398 f. 407 f. 410.

Ich 34. 88. 224. 254. 267. 269. 379. 386 f. individuelles Ich 29. 89. erkennendes Ich 256.
Ichbewusstsein 86.
Ideale, abstr. 30 ff.
Idealismus 40. tranzendentaler I. 83, 104. 113. subj. I. 87. deutscher I. 97. 125. 153. 154. I. u. Relativität 222 ff. religiöser I. 372.
Idealität 187.
ideae innatae 173. 388 f.
Idee 84. 170. 172. 178 ff. 373. 375. absol. I. 49. Reich der I. 53. reine I. 186. 198. 211. mathem. I. 214.
Ideenlehre, Kantische 11. obj. I. 84 Platonische I. 94.
Identität 183 ff.
Identitätslehre 83.
Immoralismus 54.
Imperativ, kateg. 151. 318. 322.
Individualismus 380 f.
Individualität 86 f. 310. 393. Über-I. 258.
Individuelle, das 106. 109. 181. 204. 380.
Individuum 27. typisches I. 182 f. hist. I. 280.
Induktion 169. 213. 335.
Inhalt 206. 265. reiner I. 265.
Innenwelt 40.
Intellektualismus 121.
Intentionalität 221.
Interpretation, hist. 288.
Intuition 54. 100. 112. 129. 173.
Intuitivismus 260.
Irrationale, das 465.
Irrationalität 106. 109.
Islam 15. 442.

Jesuitismus 12.
Judentum 15.
Jugendbildung 38.

Kants Charakter 7. 12.
Kants philos. Entwicklung 421.
Kant u. d. Aufklärung 151.
Kant u. Friedrich d. Gr. 151.
Kant-Goethe-Schiller 96.
Kant u. Nietzsche 8. 154.
Kant als Philos. des Katholizismus 1 ff.
Kant als Philos. des Protestantismus 1. 12.
Kant, der tradionelle (Schul-Kt.) 7 f.
Kant-Ausgabe (Berl.) 420.
Kant-Nachlass (handschr.) 420 ff.
Kants Religion 4.
Kants Terminologie 13.
Kapitalismus 454 f.
Kategorien 260 ff. K. des hist. Zusammenhanges 279. K. des konkret Allg. 279. 282.
Kategorienlehre 209.
Katholizismus 1 ff.
Kausalität 238. 261 ff. 340. 463. mech. K. 262. hist. K. 64. 263.
Kegelschnitte 463.
Kinematik 236.
Kirche 155. 299. röm. K. 4. 8. K. u. Staat 319.

Konkreszentes 282.
Konkretion 189. Konkretum 208. ideelle Konkreta 215.
Kontinuität des philos. Denkens 129.
Korrelation, hist. Prinzip der 281.
Kosmopolitismus 162.
Krieg, der Neutrale u. d. K. 30. sittl. Aufg. d. Kr. 31. K. als Erzieher zur Freiheit 31.
Kriterien der Beurteilung de iure 59. obj. Kr. 215.
Kritizismus 90. 101. 104.
Kultur u. Metaphysik 44. ästhetische K. 122. K. u. Natur 158.
Kulturgeschichte, philosophische 435.
Kulturphilosophie 435.
Kulturpsychologie 435.
Kulturwert 272. 434. nationale K. e 160.
Kunst 121 ff. Psychologie u. K. 47. reine K. 99. bildende K. 123.
Künstler 117. 127. künstlerische Gestaltung 119. künstl. Intuition 100.
Kunstwerk 120. 127.

Land 145.
Leben, gesellschaftl. 29. prakt. L. 54 ff. subj. L. 57. hist. L. 433.
Lebensanschauung, dichterische 128.
Lebensgefühl 45.
Lebensordnung, subj. 47.
Lebensprozess, univers. 28.
Lebenssynthese 80.
Lebensverständnis, dichterisches 98 f.
Leidenschaft 37. 112. 122.
Letztheit 209.
Lichttheorie, elektromagnetische 409.
Liebe, ethische (gebotene) 148. Vaterlandsliebe 148. „Christenliebe“ 148. praktische L. 148.
Literatur 93. deutsche klassische L. 95. 124. deutsche romantische L. 124.
Logik 420. Grammatik u. L. 339.
Logische, das 400.
Logos 73. 374.

Macht, blosse 59. Gedanke der M., ethische fundiert 65.
Mannigfaltige, das 375.
Material der Beurteilung de facto 59. hist. M. 284.
Materialismus 9. 49. 381.
Materie 49. 374. 392.
Mathematik 172. 175. 207. 214. 331 f. 425. M. u. Philosophie 421 f.
Mechanik; mech. Kausalität 262.
Mechanismus 29. 380. 383. 394.
Meinung 41.
Mensch 28.
Menschenverstand, gemeiner 79. 168.
Metaphysik 22 f. 101. 311. 317. 434. Psychologie der M. 42 ff. Begriff der M. 44. obj. M. 68. 90. M. der Realen 70. M. der Dinge 102. M. des Subjeks 103. M. des Lebens 126. christl. M. 390.
Methode, kritische und psychologische 42 f. Panmethodismus 277. indukt. M. 402.
Methodenlehre 270.
Mikrokosmos 385.
Möglichkeit der Metaphysik 46. Bereich der M. 208.
Möglichkeitsbedingungen, obj. 57.
Monadenlehre 367. 370. 379.
Monismus 306 ff. 338. 430. 453.
Moral 80. Kantische M. 8. Nützlichkeits-M. 54 ff. politische 55. 60. Normen der M. 57. M. de iure u. M. de facto 60.
Moralität 81.
Muttersprache 438.
Mystik 338, 368 f. 378 f. 386.

Nation 31. 139 ff. 341. „Reden an die deutsche N.“ 140.
Nationalgeschichte 155.
Nationalstaat 154.
Natur 81 f. N.-begriff 101. 371. N. u. Kultur 158. N. u. Sittlichkeit 339. mech. N.-Ansicht 377.
Naturalismus 96. 371.
Naturphilosophie, idealistische 70. deutsche N. 97. 369 f. 390.
naturrechtl. Auffassung des Staates 150.

Naturwissenschaft 2 ff. 408. N. u. Leben 80. mech. N. 393.
Neigung 148.
Neukantianismus 105. 109.
Nichtsein 85.
Nominalismus 380.
nomothetisches Verfahren 270.
Normen, ideale 50. N. d. Moral 57.
Notwendigkeit 33.

Objekt 33 f.
Objektivation 129 f. physikalische O. 239. wiss. O. 258.
Objekivität der Subjektivität 43.
Occasionalismus 382. 387.
Offenbarung 72.
Ontologie, spekulativ-apriorische 371.
Opfer 457.
Optimismus 374. 376.
Ordnungssystem 244. 252. vierdimensionales O. 239.

Pädagogik 296 ff. 465. P. als Wissenschaft 301. Gegenwarts-P. 337.
Paulogismus 83. 111. 112.
Panmethodismus 277.
Pantheismus 72. 77. 86. 338. 373 f. 381. 392. rationaler P. 87. 89. entwicklungsgeschichtlicher P. 430.
Parallelismus, Lehre vom 445 ff.
Passivität 28.
Patriot 160.
Person 372 f. 392.
Persönlichkeit 33 ff. 50. 92. 310.
Persönlichkeitskultur 341.
Perspektivismus 346.
Pessimismus 374. 377.
Pflicht (Fichte) 32. (Kant) 7. sittliche Pfl. 458 ff.
Pflichtbewusstsein 81.
Phänomen 395.
Phänomenalitätsbegriff 373.
Phänomenologie 344, Ph. des metaphysischen Erlebnisses 42. Recht der Ph. 163 ff.
Phänomenologismus 308.
Phantasie 117. 452.
Philosophie 433. Kantische Ph. u. das Freiheitsproblem 26. praktische Ph. 55 ff. Ph. als hist. Kulturwert 57. Ph. als Wissenschaft 96. Ph. der Kultur 105. krit. Kultur-Ph. 125. Ph. der Gegenwart 313 ff. Ph. und Mathematik 421 f.
Physik 266. System der Ph. 224. Charakter der Ph. 230. vierdimensionale Ph. 235. mathem. 238. phys. Objektivierung 239. phys. Tatsachen 244 ff. Welt der Ph. 246.
Physiker, idealer 258.
Platonismus 51.
Pluralismus 390.
Politik 60. 461. pol. Charakter der Nation 145.
Positivismus 95. 104. 109. 113. 205. 323.
Positivität, Satz der 246. 253. 258. 266. 268.
praktisch 63, pr. Leben 55 ff.
Primat der prakt. Vernunft 80. 82. 89. 108.
Protestantismus, Kants 12.
Prozess, unendlicher 214.
Psychologie 80. 266. 269. Ps. u. das Freiheitsproblem 26. Ps. der Metaphysik 42 ff. induktiv-naturwiss. Ps. 44. Ps. als Strukturlehre 44. System der Ps. (Herbart) 70. empirische Ps. 165. 216 ff. experim. Ps. 343. Kultur-Ps. 435. Struktur-Ps. 437. Völker-Ps. 437.
Psychologismus 332. geschichtsphilos. Ps. 292.
psychophysisches Problem 462.

Quaestio iuris u. qu. facti 59. 172. 174.
Quale, blosses 200.
Qualitäten, prim. u. sek. 206 ff. 213.
Quellenkunde 287.

Ratio 376. Metaphysik u. R. 45. ratio sufficiens 378.
rational 271.
Rationalisierung 110.
Rationalismus 89. 375. 430. absol. R. 269.

Raum 373. R.-Bestimmungen 225 ff. Homogenität d. R. 226.
Realität 33. 86. 194. obj. R. 265. metaphys. R. 11.
Realismus 90. krit. R. 223. 268. 344.
Realpolitik 159.
Recht 346. theor. R. der Metaphysik 46. R. der Phänomenologie 163 ff. R. u. Macht 65. naturrechtl. Auffassung des Staates 150. relig. Recht 320.
Rechtsordnung 36.
Rechtsphilosophie 324. 448 f. 464.
Rechtsstaat 151.
Reduktion, phänomenologische 193.
reflexion 172 f.
Reformation 367. 430.
Relation 411.
Relativierung, Grenzen der 243 ff.
Relativismus, ethischer 321. erkenntnistheoretischer R. 399. 400. 411 ff. rechtsphilosophischer R. 464.
Relativität 114. 222 ff. entwicklungsgeschichtliche R. 416.
Relativitätstheorie, physikalische 224 ff. 243.
Religion 9. 15. 68. 82. 86. 298. 327. 338. 456. 462. 466. Bildungs-R. 4 f. 14. R. u. Naturwiss. 4 ff. rel. Stimmung 6. R. bei Kant 12. Psychologie u. R. 47. Weltreligionen 65. positive R. 72. R. u. Wiss. 98. Offenbarungs-R. 313. relig. Lebensstellung 370. relig. Geist 434.
Religionskritik 320.
Religionskunde 320.
Religionsphilosophie 301. 308. 312. 333.
Renaissance 94. 367. 370. 380.
Repräsentation (bei Leibniz) 387.
Romantik, deutsche 94. 97. 122. 436. 444.
Romantiker der Philosophie 87.

Satz vom zureichenden Grunde 375.
Schein, der schöne 116.
Schulreform 337.
Schulwesen 155.
Seele 104. 141. 370 ff. 379. 382. 391. Einzels. 381. S. u. Leib 445.
Sein 28. 378.
Seinsbegriff 381.
Seinslehre, reine 371.
sensation 172 f.
Sensualismus 80. 226.
Singularitäten d. Gesch. 270 ff. 280.
Sinn 172 f. 191. 216. 221. 372 f. 408.
Sinne 122.
Sinnliche, das 375.
sittlich 29.
Sittlichkeit bei Kant 12.
Skeptizismus 56. 101. 276. 336. 411.
Spekulation 104. 168. subj.-ideal. Sp. 82. relig. Sp. 372.
Spinozismus 51.
Spontaneität 299.
Sprache 144 f. 251. 438.
Staat 38. 145 ff. 341. Zweck des St.es 154. St. u. Kirche 319.
Staatsgesinnung 318.
Staatsphilosophie 153.
Stoff 374 f.
Subjekt 82. S.-Objekt 258.
subjektiv 191.
Subjektivismus, kritischer 69.
Substanzbegriff 379 ff.
Substantialität 33. S. der Freiheit 40.
synthetisch 424 f.
System 129. das Kantische S. 1 ff. S. der Metaphysik 49. S. der Vernunft 60. system. Einheit 102. Idee des S.s 107. S. u. Geschichte 113. „offenes S.“ 114. S. der Geisteswissenschaften 430.
Systematik 103. S. u. Geschichte 43. S. der Vernunft 53.

Tathandlung 109. 297.
Tatsache 244. 247.
Tatsächliches 184.
Tatsächlichkeit, absolute 244. anonyme T. 246.
Teile und Ganzes 279 ff. 289.
Teleologie 463. teleologisches System 388.
Terminologie, Kants 13.
Theismus 72. 86.
Theodizee 377.
Theologie 294. protestantische Th. 8. 16. natürliche Th. 371.

Theorie, reine 107.
Theosophie, deutsche 369. 379. 386.
Totalität alles Wissens 102. T. der sinnvollen Zusammenhänge 292.
transzendental 54. tr. Schule 122.
Typenlehre 437.
Typus 183 f. 187.

Ultramontanismus 4.
Unduldsamkeit 15.
Unendlichkeit 86. U. im Einzelding 35. unser Verhältnis zur U. 54. aktuelle U. 478.
Ungewissheit 411.
Universalgeschichte 290. 303 ff. 431.
Universalismus 341. religiöser U. 372.
Universum 84. 373. 377.
Unsterblichkeit 11. 71. 384.
Urteil 249 ff. 411. U. als juristische Tatsache 36. Tatsachen-U. 250 f. vorwiss. U. 267. U. u. Satz 339. problem. U. 399. Wahrscheinlichkeits-U. 407 f.
Urteilslehre 205.

Vaterland 146 f.
Verantwortlichkeit 28. 35.
Vergegenständlichung 35.
Vernunft 31. Primat der praktischen V. 80. 82. 89.
Vernunftordnung 125.
Vernunftreich 30.
Verstand, gemeiner Menschen-V. 79.
Vitalismus 391. 445.
Vollkommenheit 423.
Volk 62. völkische Einheit 140. völkische Gesinnung 438. der völkische Gedanke bei Leibniz 439.
Volkswirtschaft 147.
Vorstellung 179. 387 f. 422 f. V. an sich 210.

Wahlverwandtschaft 46.
Wahrheit 26.
Wahrheitsbegriff 396 ff. 424.
Wahrnehmung 179. Selbst-W. 217.
Wahrscheinlichkeit 399. W. als Sphäre der Metaphysik 48.
Wahrscheinlichkeitsurteil 407 f.
Welt 374. 378. gegenständliche W. 26 ff. sittl. W. 29. wirkl. W. 104. transzendente W. 192. vierdimensionale Raum-Zeit-W. 234. 237 f. 243. absolute W. 235. 239. 243. obj. W. 239. W. der Physik 246. realexistierende W. 254. Existenz der Aussenw. 256 f.
Weltanschauung 460. Arten der W. 97 f. wiss. W. 102 f. moderne W. 114. naive W. 117. philos. W. 128.
Weltanschauungslehre 109.
Weltbetrachtung, substantiale u. funktionale 124 f.
Weltbild, theoretisches 117.
Weltbürger 160.
Weltgefühl 46.
Weltgeschichte 290.
Weltseele 125.
Weltsystem, Kopernikanisches 226.
Wendung, Kopernikanische 189.
Werden, das 383.
Wert 281. 458.
Wertbeziehung 63. 271. 275.
Wertgehalt und Wertwille der Menschen 50.
Wertgesichtspunkte 59.
Wertgestaltung, subj. 57.
Wertkriterien 56 ff.
Wertlehre, hist. 303.
Wertordnung 109. 125.
werttheoretische Grundl. d. Geschichte 278.
Wertungshypostase 49.
Wertungsordnung, subj. 47.
Wesen 198. 201. 208.
Wesenschauung 120.
Willensfreiheit 459.
Wirklichkeit 28. 33. 36. 103. 193. 205. 281. W. des sittlichen Lebens 30. Relativierung der W. 264. Erlebnis-W. 265. gesch. W. 432.
Wirklichkeitserkenntnis 168.

Wissenschaft u. Metaphysik 48. Grenze der W. 106. exakte W. 108. konstr. W. 117. obj. W. 224. W. u. Kategorien 260 ff. Einzelw. 266. Real-W. 266. 268. „W.-Lehre“ 298. W. vom Wirklichen 389.

Zeit; zeitl. Einmaliges 187. Irreversibilität der Z. 236. abstr. Z. 266. psychol. Z. 292. hist. Z. 292. Z. u. Raum 317. 373.
Zeitbestimmung 227 ff.
Zeitgestalt 228.
Zeitordnung 383.
Zionismus 159.
Zweck, obj. 63.

---

2. Personenregister.

Abaelard 442.
Abbot 329.
Achelis 321.
Adickes 12. 420 ff.
Adler 327.
Agrippa v. Nettesheim 369.
Albert v. Sachsen 442.
Alberti 467.
Alexandriner 334.
Althoff 345.
Althusius 452.
Amaury de Bène 368.
Anaxagoras 304.
Apollonius von Tyana 304.
Arndt 472.
Aristoteles 10. 34. 37. 94. 124. 203. 226. 374. 375. 378. 380.
v. Aster 471.
Augustin 46. 94. 289. 333. 379.
Avenarius 402. 465.

Baader 71 ff. 91. 92.
Bacon, Roger 368.
Bahnsen 310.
Baltzer 316.
Bastian 326.
Bauch 11. 50. 53. 59. 177. 192. 203. 271. 280. 282. 293. 297. 317. 342. 401. 419. 465 f. 479.
Bauernfeld 67. 87. 88.
Baumgartner 440 ff.
Becher 234. 419. 446.
v. Below 63.
Beneke 443.
Berg 233. 236.
Bergmann, E. 294.
Bergson 229. 302. 305. 330.
Berkeley 179. 182. 226. 316. 328 ff. 391. 460.
Bernheim 274. 283.
Binnde 316.
v. Bismarck 61. 154. 263.
Bodin 452
Boehme, Jak. 65. 72. 369 f. 374. 377.
Bolyai 463.
Bolzano 68. 210. 443.
Born 234.
Bossuet 304.
Bourgeois 327.
Braun 313. 342 f.
Bruno, G. 84. 94. 369. 378. 430.
Brupbacher 39.
Budde 337.
Bund 1 ff.
Burckhardt 455.
Buridan 442.

Calvin 455.
Campanella 379.
Carlyle 94.
Cartesius (s. Descartes).
Cassirer 12. 173. 181 f. 270. 317. 329 ff.
Castle 66 ff. 77. 82. 85.
Cicero 140. 276.
Clemens 334.
Clifford 463.
Cohen 11. 328 ff. 448.
Cohn, E. 233.
Cohn, J. 249. 261. 265. 268. 401. 469.
Collier 329.
Comte 304. 433. 435.
Condorcet 304.
Cousin 91.
Croce 272. 278. 291 f. 305.
Cusanus (s. Nicolaus v. Cues).

Dante 118. 442.
Darwin 305. 321. 340.
Descartes 10. 24. 94. 315. 331. 334. 365. 367. 370. 375. 380. 386. 389. 390 f.
Dessoir 226.
Diderot 94.

Dilthey 44. 51. 114. 116. 256. 263. 275. 276. 279. 281. 288 f. 302 f. 429 ff.
Driesch, H. 200. 208. 446. 450.
Droysen 284.
du Bois-Reymond 6.
Duhem 442.
Duns Scotus 368. 378. 380 f. 383. 389. 467.
Durand 368.

Eckehart, Meister 368 ff. 372 ff. 377 ff. 383. 389. 391.
Ehrenfels 164.
Eichhorn 444.
Einstein 233. 235. 255.
Eisler 327.
Eleaten 333.
Elsenhans 163 ff.
Emerson 94.
Empedokles 304.
Epikur 340.
Erdmann, B. 339. 403. 425.
Erigena Scotus 379.
Eucken 11. 26. 27. 33. 34. 39. 40. 58. 302. 320. 337. 338. 342 f. 444. 469.
Euripides 95.
Ewald 86. 87. 164.

Falckenberg 342. 445.
Fechner 48. 343. 443.
Feilbogen 327.
Feuerbach 443.
Fichte 2. 10. 26. 32. 40. 46. 61. 82. 83. 87. 89. 109. 140. 149. 152 f. 154. 160. 162. 294. 295. 296 ff. 315 ff. 319. 339. 341. 435. 470. 472.
Fischer, Kuno 50. 59. 150 f. 160. 470.
Forberg 2. 21. 427.
Förster, E. 319.
Förster, F. W. 337.
Fouillée 310.
Franck 369. 432.
Franz v. Assisi 368. 391.
Fraser 328. 332.
Frazer 466.
Frege 207.
Freiburger Schule 464.
Freudenthal 312.
Freytag 222.
Friedrich d. Gr. 61. 69. 150 f. 153.
Friedrich Wilhelm, Kronprinz 159.
Fries 320. 443.
Frint 67.
Frischeisen-Köhler 44. 197. 222. 234. 257. 313. 315. 406. 430. 440. 479.
Fröbel 465.

Galilei 101. 231. 331. 340. 467.
Gallingen 201.
Galluppi 316.
Gebhardt 312.
Gehrcke 234.
Geiger 213.
Gerland 321.
Gerson 368.
Geyser 192.
Gierke 452.
Goethe 13 f. 46. 56. 57. 65. 72. 76 f. 96. 100. 121. 125. 128. 140. 294. 295. 296. 299. 330. 332. 430. 470. 472.
Goldscheid 327.
Gomperz 403.
Grillparzer 89.
Groethuysen 430.
Grotius 452.
Grün, A. 89.
Guhrauer 438.
Günther 316.
Gurlitt 337.
Guttmann 206.
Haeckel 6. 307.
Hammacher 468 f.
Hardenberg 152.
Hartmann, E. v. 48. 443.
Hartmann, N. 208.
Hartmann, Ph. C. 66.
Haymann 452.
Hebbel 29.
Heffter 234. 236.
Hegel 10. 34. 37. 72. 73. 83. 87. 89. 91. 105. 113. 153. 269. 276. 279. 282. 289. 291. 295. 298. 303. 305. 315 f. 318 f. 366. 416. 431. 435. 437. 442. 443. 444. 466. 469. 470.
Heimsoeth 386. 395.
Heinze 440 f.
Helmholtz 6.
Helmont 377.
Herbart 10. 68. 70. 90. 91. 296. 301. 310. 337. 366. 443.
Herder 329. 461.
Hering 197.
Hermes 315.
Herrmann 12. 320.
Herrnhuter 16.
Hessen 463.
Hildebrand 73.
Hobbes 452.
Hock 327.
Höffding 452. 453.
Hoffmann 312.
Hönigswald 216.
Horner 68.
Hornich 296.
Huber 317.
Hufeland 461.
Humboldt, Wilh. v. 61. 152. 279. 319. 326. 443.
Hume 29. 80. 162. 179. 213. 307. 331.
Husserl 164 ff. 194 ff. 284. 406. 445. 469. 471.

Ihering 320.

Jacobi 68. 91. 294. 295.
Jacoby 348 ff.
James 229. 321.
Jäsche 420.
Jatho 338.
Jellinek 452.
Jerusalem 327 f.
Jodl 168.

Kabisch 320.
Kabitz 381.
Kaftan 1. 22.
Kant 1 ff. 34. 37. 55. 57. 65. 68. 69. 80. 87. 89. 90. 96. 105. 108. 148. 151 f. 153. 169. 174. 175. 176 f. 190. 196. 203. 206. 222. 228. 277. 294. 295. 296 ff. 301. 304. 307. 309. 310. 315 ff. 318. f. 321. 327. 329 f. 333. 335 f. 338. 340. 342. 344. 392. 418. 420ff. 442. 448. 452. 458 f. 461. 464. 465. 466. 470. 472. (Vergl. auch unter 3. Besprochene Kantische Schriften).
Karpe 67.
Keller, H. 328.
Keppler 101.
Kerner, J. 70. 86.
Kerschensteiner 337.
Key 337
Kirchmann 310.
Klein 463.
Kleinpeter 401. 412.
Kleist 333.
Klopp 439 f.
Kohler 320.
König, K. 319.
Korpernikus 24. 101. 190. 226.
Kraus 313.
Krüger 325.
Kühnemann 12.
Külpe 221 f. 253. 261. 264. 311. 343. 469. 471.

Laas 403.
Lagarde 5. 17.
Lampa 327.
Lamprecht 455.
Lange, F. A. 336. 403.
Lask 177. 203. 249.
Lasson 469.
Lasswitz 331.
Laue, M. 234.
Lazarus 326.
Lehmann, R. 314. 437.
Leibniz 10. 96. 153. 213. 331. 336. 365 — 395. 423. 438, 452. 472.
Leo III. 442.
Leo, H. 62.
Lessing 433. 472.
Liebert 42. 479.
Liepmann 452.
Lietz 337.
Linke 178. 186. 189. 190. 193. 194. 219.
Lionardo 467.
Lipps, Th. 164 f. 206. 343. 469.
Lobatschewskij 463.
Locke 171 ff. 178 ff. 182. 319. 329 ff. 452.
Lorentz, H. A. 233.
Lotze 183 ff. 203. 429. 443.
Löw 276.
Löwenthal, M. 87.
Löwenthal, S. 67. 71 f. 88. 92.
Lucrez 94.
Lukács, G. v. 272.
Luther 13 f. 142. 148. 338. 369. 460.

Macchiavelli 280. 304. 452.
Mach 327. 465.
Maimon 277.
Malebranche 10. 329. 388.
Mandeville 94.
Marburger Schule 276. 417. 448. 471.

Marck 153.
Martensen 71ff. 77. 87ff. 92.
Marx 469.
Mayer, K. 69. 81.
Mayreder 327.
Medicus 297.
Mehlis 273. 274. 281. 469.
Meier 420 ff.
Meinecke 154. 160.
Meinong 186.
Messer 165. 190. 192. 207. 265. 314.
Metzger, A. 177.
Metzger, W. 469 ff.
Michelangelo 467.
Michelsen 71.
Michelson 233.
Mill 403. 444.
Milton 119.
Minkowski 233. 235. 239. 243. 248. 255.
Misch 44. 430.
Montaigne 94. 379.
Montesquieu 304.
Münch 203. 401. 465.
Münsterberg 229. 302.

Napoleon 150.
Natorp 11. 228. 328. 336. 411. 417. 467.
Neuplatonisten 374. 377.
Neuthomisten 264.
Newton 231. 241 f. 255. 329. 331.
Nicolai 297 f. 461.
Niembsch (Lenau) 66 ff.
Nietzsche 8. 10. 24. 46. 55. 94. 148. 154. 321. 323 f. 398. 400 f. 404. 411. 429. 432. 458. 469.
Nicolaus v. Autrecourt 441.
Nicolaus v. Cues 469 f. 372 ff. 377 ff. 383. 386. 389. 393.
Nicolaus v. Oresme 442.
Nohl 44. 430. 437.
Novalis 280. 290. 470.

Ockham 411. 413.
Oesterreich 197. 324. 440ff.
Ofner 327.
Ostwald, W. 307.
Otczipka 25.

Paracelsus 369 f. 379. 391 f.
Parmenides 93.
Pascal 94. 328.
Paulsen 1. 22 f. 337. 469.
Penjon 329.
Pestalozzi 465.
Petrarca 379.
Petzoldt 402. 465.
Pierre d' Ailly 368. 379.
Planck, M. 225. 233. 235. 236. 244.
Plato 51. 53. 65. 84. 94. 203. 294. 303 f. 329. 336. 339. 374. 418. 465 f. 467.
Platonisten 94. 328. 331.
Plotin 294. 373. 380. 467.
Pollack 345 ff.
Popper 328.
Protagoras 403.
Pufendorf 452.
Pythagoräer 94. 304.

Raab 333. 450.
Ranke 63. 306. 431. 435.
Raymond de Sabonde 379.
Rehmke 465.
Rein 336.
v. Reinbeck 70 f. 73.
Reinhold, C. L. 7.
Rembold 67 ff.
Reynauld 67. 76.
Ribot 310.
Richter, R. 330. 336.
Rickert 11. 21. 63. 177. 179. 205. 220. 222. 250. 265. 270. 271. 273 ff. 278 ff. 282. 284. 289 f. 293. 302 f. 310. 401. 444. 463. 469. 471.
Riehl 11. 90. 270. 336. 465.
Riemann 463.
Ritschl 8.
Rohrbach 62.
Röntgen 469.
Rosental, E. 151.
Rosmini-Serbati 316.
Rousseau 46. 299. 321. 365. 452.
Ruge 315.

Savigny 444.
Savonarola 71.
Scaliger 331.
Scharnhorst 152.
Scheler 212. 313.
Schelling 32. 69 f. 72. 83. 84. 87. 89 ff. 94. 258. 260. 295. 315 f. 470.
Schiller 46. 63. 81. 96. 100. 127. 160. 227. 295. 470. 472.
Schlegel 470.
Schleiermacher 5. 16. 94. 152. 154. 276. 289. 294. 295. 310. 319. 436.
Schleifer 85.
Schlick 234.
Schmied-Korwarzik 168. 170. 342.
Schmoller 469.
Schneider, W. 321.
Schoen 152.
Scholastik 317. 332. 368. 379. 441.
Schopenhauer 10. 33. 46. 91. 310. 377. 465.
Schubert-Soldern 465.
Schulz 461.
Schuppe, W. 187. 465.
Schurz, A. 66. 85.
Schwab 70.
Schwarz 342. 446.
Schwenckfeld 369.
Seneca 433.
Seuse 391.
Shaftesbury 94. 365.
Shute 403 f.
Sigwart 19. 179. 279. 302. 310. 465.
Silesius 94.
Simmel 44. 263. 302. 346.
Simon, C. 329.
Simon, O. 327.
Sokrates 433. 465.
Spangenberg 16.
Spann, O. 147. 155. 158 f. 313.
Spencer 337.
Spicker 333.
Spinoza 24. 51. 69 f. 90. 96. 295. 312. 336. 365. 373. 376. 380. 392. 430. 433.
Spranger 430. 437.
Stallo 412.
Stammler 448. 452.
Stattler 317.
Stein 279. 288.
v. Stein, Freih. 61. 152.
Steinmann, Th. 4. 14 ff.
Steinthal 326. 339.
Stern, W. 187. 229.
Stirner 464.
Stoa 304. 377.
Stöckl 442.
Storch 453.
Strauss 443.
Stricker 453.
Stumpf 419.

Taine 455.
Thomae, J. 207.
Thomas v. Aquino 371. 442. 455.
Thomasius 452.
Tobler 38.
Toland 313.
Tönnies 452.
Touaillon 327.
Traub 338.
Treitschke, H. v. 61. 142. 153. 154.
Trendelenburg 317.
Troeltsch 12.

Tschubinow 325.
Twardowski 164. 210.

Ueberweg 324. 344. 440.
Ulrici 329.
Uphues 404.

Vaihinger 8 ff. 17 ff. 194. 210. 327. 330. 398. 400. 402. 414 f.
Volkelt, J. 211. 214. 325. 416.
Volkmuth 317.
Voltaire 69. 94. 304.
Vorländer 295.

Waitz 321. 326.
Weber, M. 281. 455.
Weigel, V. 369. 379. 389.
Weintridt 67 ff.
Westermarck 322.
Wildgans 327.
Willmann 296 ff.
Windelband 11. 50. 59. 114. 151. 160. 270. 273. 275. 279. 282. 286. 293. 301. 302. 316 f. 444. 445. 465. 471.
Wolfers 241.
Wolff, Chr. 10. 452.
Wolff, J. J. 296. 301.
Wundt 186. 311. 321. 325 f. 330. 343. 437. 443. 444. 465.
Wyneken 337.

Zeller, E. 5. 297.
Ziehen, Th. 186. 344.
Zimmermann 393.
Zinzendorf 16.
Zscharnack 312.

---

3. Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Träume eines Geistersehers (1766) 425.
Kritik der reinen Vernunft (1781) 48. 68. 154 f. 333. 425.
Rezension von Schulz. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. (1783) 461.
Idee zn einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 461.
Rezension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1785) 461.
Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks (1785) 461.
Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts (1786) 461.
Rezension von G. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts (1786) 461.
Kritik der Urteilskraft (1790) 460.
Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis. (1793) 461.
Zum ewigen Frieden. (1795) 461.
Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. (1797). 461.
Logik (Jäsche). (1800) 420.
Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie (Erdmann) 425.
Reflexionen zur Logik (Adickes) 420 ff.
Reflexionen zur Metaphysik (Adickes) 428.
Briefwechsel (an Nicolai) 461.

---

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

Adickes (Herausg. Refl. z. Logik) 420—28.

Bamler, Fr. 465 f.
Barthel, E. 340 f. 463.
Bauch, B. 342.
Baumgartner (s. Überweg) 441 ff.
Becker, C. 338.
Beth, K. 466 f.
Binder, J. 448 ff.
Boden 456.
Böhm, M. H. 339.
Bohrmann, G. 312 f.

Cassirer, Erich 328 ff.
Cathrein, V. 321 ff.

Dilthey 429—437.
Dittrich, O. 341 f.
Driesch, H. 445 ff.
Eberhardt, P. 456 f. 462.
Eilers, K. 320 f.

Emge, C. A. 464.
Engert, H. 463 f.
Erdmann, B. 306 ff.

Flemming, W. 467.
Frischeisen-Köhler 313 ff.

Haack, H. G. 294 f.
Hasse, H. 336 f.
Heidegger, M. 467.
Horneffer, E. 323 f.

Jerusalem (Festschrift) 327 f.

Kastenholz, J. 465.
Kerschensteiner, G. 309 f.
Kesseler, K. 337. 465.
Kopp, Cl. 315 ff.
Kramp, L. 339 f.
Krüger, F. 325 f.

Marck, S. 318 f.
Mehlis, G. 302 ff.
Meyer, C. W. 340.
Müller-Freienfels, R. 452 ff.

Oldendorff, P. 457.
Österreich (s. Überweg) 443 ff.

Peretiatkowicz, A. v. 452.
Pfannkuche, A. 319 f.

Rapaport, M. 320.
Reichel, H. 324 f.
Reininger, R. 462 f.
Roloff, 296 ff.
Ruge, A. 310 ff.

Schmied-Kowarzik (Herausg. Leibniz) 438 ff.
Sombart, W. 454 ff.

Troeltsch, E. 333 f.

Überweg (Baumgartner-Österreich) 440 ff.

Vorländer (Herausg. Kant) 461.

Wahle, R. 334 f.
Wendt, H. H. 458.

Ziegler, Th. 295 f.
Zilsel, E. 335 f.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

v. Aster, E. 420—428.

Bamler, Friedr. 465—466.
Barthel, Ernst 340—341. 463.
Bauch, Bruno 55—65. 139—162. 334—335. 342. 458—461.
Bauke, Herm. 462.
Becker, Carl 338.
Bergmann, Ernst 294 bis 296. 469—472.
Beth, Karl 466—467.
Böhm, Max H. 339. 468 bis 469.
Braun, Otto 342—343.

Cohn, Jonas 222—269.

Dittrich, Ottmar 341—342.

Emge, C. A. 324—325. 448—452. 464.
Eilers, Konrad 309—312.
Elissen 456.
Engert, Horst 463—464.

Flaskämper, P. 445—448.
Flemming, Willi 467.
Fogarasi, A. 270—293.
Frischeisen-Köhler, Max 93—130.

Hasse, Heinr. 306—308. 336—337.
Heidegger, Martin 467 bis 468.
Heimsoeth, Heinz 365 bis 395. 438—440.
Hoffmann, Arthur 296 bis 302. 481—494.

Kastenholz, Joseph 465.
Kesseler, Kurt 319—321. 337. 456—457. 465.
Kramp, Leo 339.

Liebert, Arthur 42—54. 131—134. 327—328. 348—364. 429—437. 440—445. 473—478.

Lindau, Hans 328—334.
Linke, Paul 163—221. 343—345.

Meckauer, Walter 318-319.
Medicus, Fritz 26—41.
Menzer, Paul 302—306.
Meyer, C. W. 340.

Oesterreich, K. 325—326. 345—347.

Reimer, Wilh. 312—315.
Reininger, Rob. 462—463.

Schulz, Julius 452—456.
Schwaiger, G. 315—318.
Siegel, Carl 66—92.

Vaihinger, H. 1—25. 131 bis 134. 348—364. 479.
Vaihinger-Liebert (Gesch Mitteilungen) 131—134. 348—364.
Verweyen, J. M. 321—324.
Volkelt, J. 396—419.

Zilsel, Edgar 335—336.

Mitteilung betr. Wechsel in der Redaktion der „Kantstudien".

Mit diesem Hefte scheidet Herr Professor Dr. Bruno Bauch aus der Redaktion dieser Zeitschrift aus. Da in der Presse die Notiz verbreitet wurde, der Rücktritt des Herrn Professor Dr. Bauch sei „aus Gesundheitsrücksichten" erfolgt, so bemerken wir hiermit ausdrücklich, dass diese Mitteilung absolut unzutreffend ist.

Für Herrn Professor Dr. Bauch treten die Herren Dr. Max Frischeisen-Köhler, a. o. Professor an der Universität Halle, und Dr. Arthur Liebert, Dozent an der Handelshochschule Berlin, in die Redaktion ein.

Herr Professor Dr. Frischeisen-Köhler, Halle, Mozartstr. 24, übernimmt die Schriftleitung für die Aufsätze in den „Kantstudien", sowie für die Abhandlungen in den Ergänzungsheften. An seine Adresse sind daher von nun an alle auf diese Abteilung bezüglichen Briefe und Manuskripte zu senden.

Herr Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48, übernimmt die Schriftleitung für die Mitteilungen, Bücherbesprechungen und Selbstanzeigen. An ihn sind alle hierauf bezüglichen Briefe und Manuskripte zu richten. Rezensionsexemplare sind ihm entweder direkt oder durch Vermittlung der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 19A, zuzusenden.

Brief- und Manuskript-Sendungen in Angelegenheiten der Redaktion sind weder an die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung, noch an Herrn Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger zu richten. Letzterer bleibt wie bisher im Redaktionsverband, hat aber, wie das auch in den letzten 13 Jahren der Fall war, in Redaktionsangelegenheiten sich nur eine beratende Stimme vorbehalten; dagegen liegt die Entscheidung in allen Redaktionsangelegenheiten ausschliesslich bei Herrn Professor Dr. Frischeisen-Köhler und bei Herrn Dr. Liebert, von denen jeder seine eigene Abteilung unter eigener Verantwortung selbständig leitet. Für Verzögerungen und Verluste, welche durch irrtümliche Adressierung von Briefen und Manuskripten entstehen, tragen die Absender selbst die Verantwortung.

Berlin, im Januar 1917.

Redaktion und Verlag der „Kantstudien".